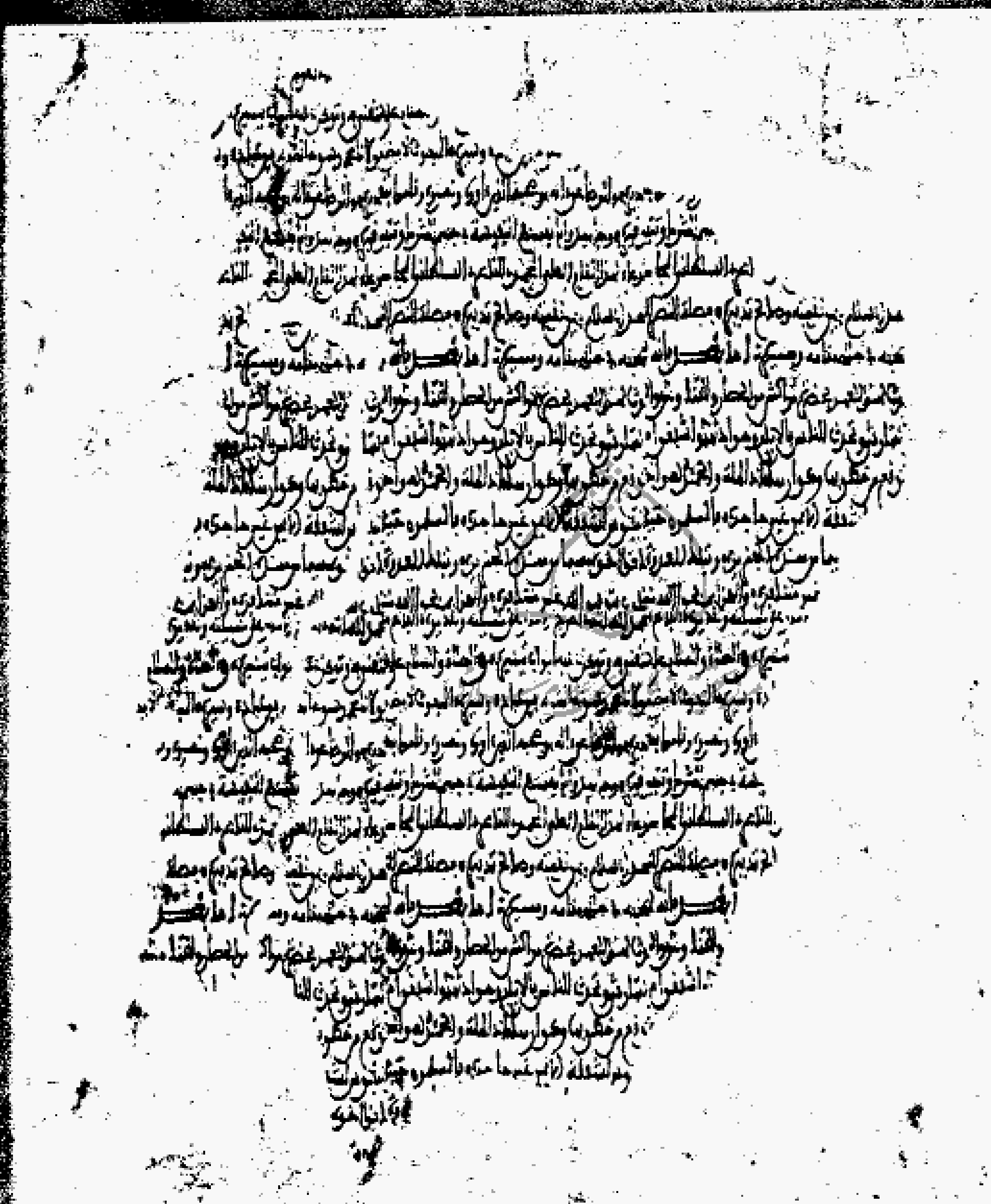
دراسات أندلسية



شوال 1421

25

جانفي 2001

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمَة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

د. جمعة شيخة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك).
توجّه المراسلات باسم المجلّة إلى العنوان التالي :مجلّة دراسات أندلسيّة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهورية التونسيّة - تلفون : 585.616.

مجلة

دراسات أندلسية

العدد الخامس والعشرون
شوال 1421 /جانفي 2001

طبع بالمطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار
الهاتف : 718.271 / الفاكس : 263-718
500 نسخة

تصميم «دار أبونواس للتصميم والنشر والتوزيع»
الهاتف : 704.300

تونس

فهرس

تصدير

***

الطيران... والسقوط... !

لقد لفت انتباهنا، ونحن نترجم لبعض أعلام الأندلس أن هناك بعض العناصر مشتركة بينهم. وأهم هذه العناصر هو أن عبقريتهم في ميدان لا تمنع عنهم النبوغ في ميدان آخر اعتدنا اليوم أن نرى التفوق والتميز فيهما معا شبه مستحيل. وهذه بعض الأمثلة :

1) عباس بن فرناس (ق9/3) العالم المخترع والشاعر الموسيقي : هو أول إنسان حاول الطيران عندما صنع لنفسه جناحين كالطائر وألقى بنفسه من أعلى مكان بقرطبة فحلق في الجو مدة ثم وقع. وهو أول من صنع الساعة الأندلسية وسماها «الميقاتة». وهو أول من صنع في منزله قبة سماوية بنجومها ورعودها وبروقها. ومع كل هذا كان شاعرا فحلا، وله في علم الموسيقى والعروض باع طويل. لقد طار ابن فرناس في الجو فعلا فأخفق، وعاش في دنيا العلوم والآداب بجناحين فتفوق.

2) ابن حزم الظاهري (ق11/5) : الفقيه بمذهبه، الأديب برسائله، المجادل بحنكته، المؤرخ بواسع معرفته. طار بجناحي العلم (الفقه) والفن (الأدب) فبز فيهما معاصريه.

3) ابن رشد الفيلسوف والطبيب (ق12/6) : حلق في سماء الحكمة بجناحي الإيمان الراسخ والعقل السليم، فكان شارح أرسطو عن جدارة ومعلم أوروبا بحق. أعرضنا عنه واستفاد غيرنا منه.

لقد أثارت قدرات ابن فرناس العجيبة حسد الحاسدين فناصبوه العداء، واتهم بالكفر والزندقة فاعتقل وقدم للمحاكمة بالمسجد الجامع بقرطبة أمام القاضي سليمان بن أسود الغافقي. وكانت السلطة القضائية آنذاك منفصلة عن السلطة السياسية. وكان القاضي مع صرامته في الحق عالما متفتحا، وفقيها مستنيرا، فقضى ببراءة ابن فرناس وأمر بإطلاق سراحه. ولم يعترض أمير العصر على الحكم ولم يغيره.

وتألب ضد ابن حزم الفقهاء والساسة معا فحورب في حريته، ونفي إلى قريته، وأشعلت النار في كتبه، لا لشيء سوى أنه واجه مصالح الفئة الأولى، وفضح خزعبلات الفئة الثانية.

وسدد أعداء ابن رشد من علماء الجهل وسفهاء القوم سهامهم إلى صدره. وبتواطؤ من ساسة عصره وفقهاء زمانه حوكم ظلما، ونفي قهرا، وأحرقت مؤلفاته حقدا.

تاريخيا : بعد محاكمة ابن فرناس ازدادت الأندلس تألقا حضاريا وعلميا وتفوقت سياسيا وعسكريا. وبعد مناوءة ابن حزم ومحاكمة ابن رشد بدأ نجم الأندلس في الأفول، وعقدها في الانحلال، وسلكها في الانتثار.

د. جمعة شيخة

مدير المجلة

ابن حمديس الصقلي

(1133/527-1055/447)

حياته وشعره [1]

د. الحبيب العوادي. تونس

مافتئت الدراسات والبحوث المتعلقة بالأدب الأندلسي بصفة خاصة والأدب المغربي بصفة عامة تتعدد في شتى دروب المعرفة وباستخدام مناهج مختلفة ورؤى ومقاربات متباينة مما أثرى البحث العلمي وأخصبه وأضاف إلى المكتبة العربية أعمالا من شأنها أن تسهم في اكتشاف كنوز تراثنا القيم وفي تطوير واقع أدبنا الراهن. في هذا السياق يتنزل تقديمنا لهذه الرسالة الجامعية التي أعدها صاحبها تحت عنوان " ابن حمديس الصقلي : حياته وشعره"محاولين الوقوف على قيمتها سواء من حيث موضوع البحث وحدوده أو من حيث المنهج الذي توخاه الباحث أو من حيث النتائج التي توصل إليها.

I- التقديم المادي :

تقع الرسالة في 689 صفحة وقد توزعت على النحو التالي :

- **توطئة البحث** : وقد استغرقت 90 صفحة وتناول فيها الباحث تقديم موضوع بحثه وحدوده (ص ص 2-6) ثم ضبط دوافع بحثه وأهدافه ومهاده النظري (ص ص 6 – 43) وحدد منطلقاته ومنهجه ومراحله (ص ص 43- 56) ثم نظر في حظ ابن

(1) هذا العمل موضوع رسالة جامعية نال بها صاحبها شهادة دكتوراه الدولة في اللغة والآداب العربية من الجامعة التونسية. وقد نوقش البحث يوم 9 جوان 1999 بكلية الآداب بمنوبة – تونس.

حمديس من الدراسة قديما وحديثا (ص ص 56- 62) ثم ترجم للشاعر وقدم ديوانه تقديما وصفيا إحصائيا (ص ص 63 – 90).

_ **الدراسة** : و تتضمن ثلاثة أقسام كبيرة :

القسم الأول منها وضعه الباحث تحت عنوان "في الأجناس الشعرية الذاتية ودلالاتها" وتناول فيه بالتحليل على التوالي الفخر الذاتي، والغربة والحنين إلى الوطن، والغزل، وبكاء الشباب والزهد والحكمة.

أما القسم الثاني فقد وضعه الباحث تحت عنوان : "في الأجناس الشعرية الموضوعية ودلالاتها" وقد خصصه لتحليل الأغراض التالية : المدح، الجهاد، رثاء الأقرباء والخلان والقادة، رثاء الأحياء، رثاء البلدان، الوصف.

أما **القسم الثالث** فقد خصصه الباحث لدراسة بنية القصيدة في شعر ابن حمديس ووضعه تحت عنوان " في بنية القصيدة ودلالاتها" (ص ص 399-644) وتعرض فيه لخصائص بنية القصيدة في جميع الأجناس الشعرية التي تم التطرق إلى تحليل أساليبها ودلالاتها في القسمين الكبيرين الأولين. وقد خصص الباحث للقسم الثالث من رسالته مقدمة نظرية تناول فيها إشكالية مفهوم "البنية" عامة وخصائص "بنية" القصيدة العربية وحدد التصور الخاص الذي استند إليه في مقاربةالقصيدة في شعر ابن حمديس.

وإذا كانت الأقسام الثلاثة بفصولها الإثنين والعشرين قد أقامها الباحث على التحليل والتفسير والاستنباط، فإن الخواتم الجزئية التي توجت بها كل الفصول والخواتم العامة التي توجت بها الأقسام الثلاثة الأساسية جسدت النزعة التأليفية والاستنتاجية التي حرص الباحث على تأصيلها في عمله سعيا إلى تحقيق الأهداف التي رسمها له في مبدإ الرسالة.

II- التقديم المعنوي :

1- موضوع البحث :

حدد صاحب الرسالة موضوع بحثه بثلاثة مجالات أساسية : أولها يتعلق بشخصية المبدع وخصائصها، وثانيها يرتبط بكيفية تجسد ملامح المجتمع وظواهره في شعره وثالثها يرتكز على تحديد "جنس" النص المبدع وأساليبه ودلالاته.

ففي سياق **المجال الأول** يقوم البحث على تحديد طبيعة العلاقة بين شخصية ابن حمديس والأثر الفني الذي أبدعه. وقد أثار الباحث في هذا الصدد جملة من الأسئلة منها كيف تتجلى ملامح تلك الشخصية الخفية في الملفوظ الشعري ؟ وماهي العلاقة التي تشد الحدث الشعري إلى حالة الشاعر النفسية، وماهي الدوافع النفسية المحركة لعملية الإبداع عند ابن حمديس ؟ وكيف تقوم الشخصية بطبع إنتاجها الشعري بطابعها المميز ولونها المخصوص ؟

أما في **المجال الثاني** فقد أفضى الطرح بالباحث إلى التساؤل عن مدى تجسد ملامح المجتمع المغربي في القرن 11/5 في صلب النص، كيف تتجلى تلك الملامح في لغة النص وأساليبه وبنيته وجنسه ودلالاته ؟ وكيف تبدو العلاقة بين شخصية المبدع وظواهر المجتمع ؟ وكيف تتفاعل المعطيات النفسية مع المعطيات الاجتماعية ؟

أما في **المجال الثالث** المرتبط بمقولة "الجنس الشعري" فقد أفضى الطرح بالباحث إلى التساؤل عن مفهوم "الجنس الشعري" نفسه أو "الغرض" الشعري حسب الاصطلاح القديم، ماهو الحقل الدلالي الذي يتحرك فيه، ماهي محاوره الثابتة والمتحولة داخل جهاز النص المنجز وماهي علاقة تلك المحاور بشخصية المبدع، وماهي علاقة الشخصية بالجنس الشعري المستخدم، وما حظ البعد الاجتماعي منه، وماهي علاقة الأجناس الشعرية المنجزة ببعضها البعض، وإلى أي مدى يعكس نظامها ضمن مدونة الشاعر تحول شخصية المبدع ونموها ؟ وهل وراء طبيعة الأجناس الشعرية المنجزة دلالات ذاتية أو اجتماعية ؟ وكيف يتم التجديد في تلك الأجناس، هل يتم بالانفصال عن

السنن الأدبية المتعارفة والتقاليد الفنية المتبعة أو بالارتباط بها كليا أو بتبين مجالي الثابت والمتحول وفهم حركية الإبداع فيقع الإبقاء على الثابت الذي هو الأصل ويقع التصرف في المتحول الذي يتغير بتغير شخصية المبدع ورؤيته وزمانه ومكانه وتجاربه وغير ذلك من المعطيات ؟.

وقاد الطرح الباحث في نهاية المطاف إلى التساؤل : إلى أي حد يطبع «الجنس الشعري المنجز» بطابع الذات الخلاقة فيصبح سمة من سماتها أو أسلوبا من أساليبها أو « منزعا» من منازعها ؟.

2- <u>أهداف البحث :</u>

حصر الباحث غايات الرسالة في ثلاثة أهداف أساسية :

- أولا البحث عن مكونات شخصية ابن حمديس ومحركاتها الإبداعية وتقصي مظاهرتطورها من مرحلة إلى أخرى واستنباط المحاور النفسية الفاعلة في مركب الذات عند الشاعر والوقوف على كيفية ترابطها واشتغالها، وتعليل مظاهر الطموح والتناقض والصراع والتمزق والتوتر والارتداد والإبهام والتعويض والاستعلاء والذنب في صيرورة الشخصية وتطورها.

- ثانيا محاولة تحديد ملامح صورة المجتمع كما يجسدها النص الشعري عند ابن حمديس وضبط طبيعة تجليات العلاقة الجدلية بين المبدع والمجتمع الذي ينتمي إليه.

- ثالثا ضبط مقومات الجنس الشعري التاريخي أو المنجز من خلال مدونة ابن حمديس وتحديد الحيز الدلالي الذي يتحرك فيه ويعبر عنه وما يقوم عليه من محاور دلالية أساسية قارة و أخرى فرعية متحولة. وفي هذا السياق يسعى الباحث إلى استخراج الأساليب الفنية المستخدمة في « الجنس» الشعري المنجز واستنباط بنيات القصائد المنتمية إليه وتبين طبيعة العلاقة بين تلك المعطيات كلها ومقومات الذات المبدعة. والغاية القصوى من كل ذلك هو اكتشاف فن ابن حمديس الشعري ومظاهر الابتكار عنده. وقد رأى الباحث أن الهدف الثالث يمثل مطية الوصول إلى الهدفين

الأولين ذلك أن النص يجسد نقطة الالتقاء بين الذات الفردية المجسدة في مبدع الأثر والذات الجماعية الممثلة في المجتمع بتجلياته المختلفة.

3 – منهج البحث :

بعد أن عرض الباحث مختلف المقاربات لمفهوم « الجنس الأدبي» كالمقاربة الظاهراتية والأسلوبية، والشكلانية، والبنيوية، واللسانية وبعد أن حدد خصائصها العامة وزوايا نظرها استنتج أن تصور بول زمتور (Paul Zumthor) لمفهوم «الجنس الأدبي» عامة و« الجنس الشعري» خاصة يعتبر « من أشمل التصورات» نظرا إلى استيعابه لأغلب المكونات التي يتضمنها المفهوم. وهي تتلخص في ثلاثة معايير أولا معيار المضمون والدلالة وثانيا معيار البنية أو الشكل وثالثا معيار الأسلوب والتركيب. وهذا التصور المتكامل هو الذي استقر عليه اختيار الباحث وذلك على حد قوله«حرصا على محاصرة مفهوم «الجنس» داخل النص المنجز»، وقد رأى استخدام المعايير الثلاثة دون الفصل بينها متخذا من المضمون والدلالة منطلقا أوليا لحصر الحقل الدلالي لكل «جنس» شعري.

من الناحية الإجرائية أيضا حدد المنهج بأنه يقوم أساسا على مبدإ استنطاق النص الشعري بمختلف مستوياته وفي السياق الذي ترد فيه متلاحمة. على أن تركيز الباحث على النص فقط لا يعني عنده فصله عن مبدعه إذ كما يقول « بين الشعر والشاعر أو المبدع والمبدع علاقة ما ليست بالضرورة علاقة انعكاس مباشر... كما لايمكن أن تكون العلاقة قائمة على الفصل التام بين الأثر ومبدع الأثر بحيث تضمحل شخصية الشاعر أو الكاتب ويصبح النص بذلك وحدة مغلقة لا تفضي إلا إلى نفسها» (ص44). لذلك آثر النظر إلى علاقة المبدع بالمبدع على أساس جدلي قد يكون حسب الباحث «مبنيا على الاختلاف أو على الائتلاف أو على التفاعل أو على التجاوز أو على غير ذلك حسب ما يكشفه التحليل وما يفضي به النص» (ص 44) وسعيا إلى جعل دراسته خاضعة لضرب من «العقلانية التحليلية» وتجنبا للأحكام المسبقة ركز الباحث أولا على النظر في طبيعة المدونة وأفضى به ذلك إلى تحديد خصائصها في النقاط

التالية : الغنائية - الوجدانية - خصوصية الخطاب الشعري القائم على الصور المجازية والرمز أساسا.

أما من الناحية التصورية العامة فقد استند الباحث إلى « المنهج الشمولي» ويعني عنده ذاك المنهج الذي ينظر إلى الأثر ومبدعه من خلال تصور كلي. وقد بدا مفهوم «الكلية» متعدد الأبعاد، منها حسب صاحب الرسالة « كلية النظام الأجناسي باعتباره يجسد المؤسسة البلاغية ... بما تتضمنه من خلفيات ... وقواعد وقوانين تنتظمها ... ومنها كلية شعر ابن حمديس في حد ذاته باعتباره يمثل « عالما» مخصوصا ... ومنها كلية النظام الأجناسي داخل مدونة الشاعر نفسه ... ومنها كلية الجنس الشعري داخل المنظومة الأجناسية في الديوان من حيث هي أجناس منجزة ... ومنها أيضا كلية النص من حيث هو تجسيد نهائي للفعل الإبداعي واختزال عميق لكل العلاقات المتشعبة التي تشد الكليات والأنظمة إلى بعضها البعض» (ص 52) .

وإذا كان الباحث قد أخضع التحليل في القسمين الأولين للتناول الخطي الأفقي للمحاور الدلالية المكونة لحقل الجنس الشعري، فإنه في القسم الثالث المخصص لبنية القصيدة ودلالاتها قد جعل تناوله للمحاور الدلالية في صلب جهاز النص تناولا جدليا وظائفيا. على هذا النحو تبدو الأقسام الثلاثة للرسالة مترابطة ومتكاملة سواء من حيث المضمون أو من حيث منهج التحليل وطريقة التناول.

4 - مضمون الرسالة :

تناول الباحث بالتحليل في **القسم الأول** من رسالته «الأجناس» الشعرية الذاتية وقد حصرها في ستة « أجناس» هي على التوالي : الفخر الذاتي فالغربة والحنين إلى الوطن فالغزل فبكاء الشباب فالزهد وأخيرا الحكمة. وقد تسنى له عند تناوله لجنس الفخر الذاتي الوقوف على محاور دلالية أربعة للفخر وهي : الشجاعة - العزم وطلب العلى والمجد - الطموح وعقبات الواقع - الكرم والحلم. وأفضى به الاستنتاج إلى أن « النرجسية» تبد و مهيمنة على فخر الشاعر. وقد وجد ابن حمديس على حد تعبير الباحث«في الإبداع الشعري مجالا لاكتشاف ذاته وللربط بين تلك الميول والمؤالفة بينها

باعتبار أن النرجسية في مرحلتها الثالثة يتحول فيها«الأنا»إلى نظام من التصورات مترابطة فيما بينها» (ص 103) .

وتبين الباحث أن « أنا» الشاعر يتحدد بثلاثة مجالات أساسية : المجال الأول لصيق بذات الشاعر، أما المجال الثاني فيتمثل في الآخر أي في الطرف الاجتماعي وقد تجسد في المرأة أولا وفي القوم ثانيا. وأما المجال الثالث فقد تجسم في مفهوم الأرض أي الوطن.

وقد اتخذ الباحث النتائج الهامة التي توصل إليها أثناء تحليله لدلالات الفخر منطلقا لتحليل شخصية ابن حمديس واكتشاف مقوماتها النفسية وطبيعة تفاعلها مع المجتمع الذي تنتمي إليه حسب ما يجسده النص الشعري سواء في نطاق الفصل الثاني حيث تناول الباحث بالتحليل « جنس» الغربة والحنين إلى الأوطان فضبط محاوره الدلالية ووقف على أساليبه وصوره المهيمنة واستنبط ما يفضي إليه من دلالات نفسية واجتماعية، وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى الغزل وبكاء الشباب والزهد والحكمة. ولعل أهم نتيجة توصل إليها الباحث في هذا القسم هي « خضوع الأجناس الشعرية الذاتية لجدلية الانغلاق والانفتاح والداخل والخارج بحيث تكاد هاتان الجدليتان تمثلان خلفية الحركية الإبداعية عند ابن حمديس في هذا السياق» (ص 220).

أما **القسم الثاني** فقد تناول الباحث فيه بالدرس الأجناس الموضوعية ودلالاتها وهي على التوالي : المدح والجهاد ورثاء الأقرباء والخلان والقادة، ورثاء الأحياء، ورثاء البلدان والوصف. وقد نهج في مقاربتها النهج الذي سلكه في القسم الأول فحدد محاوره الدلالية ووقف على أساليبها وطرائفها التعبيرية المخصوصة وعلى دلالاتها النفسية في علاقتها بمبدعها ودلالاتها الاجتماعية في علاقتها بالمجتمع عامة.

ولعل أهم ما توصل إليه الباحث في خاتمة هذا القسم يتمثل في أن الأجناس الشعرية الموضوعية « مكنتنا من اكتشاف ظواهر جديدة جسدت لنا بدقة حركات التطور والنمو والتحول التي خضعت لها ذات المبدع» (ص 396). ومن الناحية الأسلوبية استخلص الباحث أن « الأجناس الموضوعية تتحرك في حيز فسيح خارج دائرة الذات لذلك

قامت على ضمير المفرد المخاطب كماهو الشأن في المدح أو على ضمير الجمع المخاطب أو الغائب (أنتم/ هم) كماهو الشأن في جنس الجهاد ... » (ص 396).

أما **القسم الثالث** فقد خصصه صاحب الرسالة لدراسة بنية القصيدة ودلالاتها. وقد مهد الباحث لهذا القسم بمقدمة (ص400) تعرض فيها لمقاربات النقاد العرب القدامى لبنية القصيدة العربية وكذلك لمقاربات النقاد والدارسين في العصر الحديث، وحدد تصوره المنهجي في معالجته لبنية القصيدة في شعر ابن حمديس انطلاقا من العلاقة الجدلية التي تربط النص باعتباره أثرا منجزا بالجنس النظري الذي ينتمي إليه، وقد تضمن هذا القسم عشرة فصول تناول في كل فصل منها دراسة بنية القصيدة لكل جنس من الأجناس الشعرية التي تم التطرق إليها في القسمين الأولين من الرسالة. وقد حدد الباحث لكل جنس أنماط بنية القصائد التي تنتمي إليه وأنواع العلاقات التي تنتظم فصولها ووحداتها الدلالية ومختلف الدلالات التي تفضي إليها تلك البنيات الأحادية والثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية، والخطبة والمتداخلة والمتداعية.

وقد ضبط الباحث في خاتمة هذا القسم مختلف النتائج التي توصل إليها على امتداد الرسالة وفي ضوء الأهداف الثلاثة المرسومة للبحث. ففي نطاق الهدف الأول المتعلق بشخصية الشاعر ومكوناتها النفسية تسنى للباحث تبين أربع مراحل متمايزة مرت بها شخصية ابن حمديس وقد ضبطها على النحو التالي :

- **المرحلة الأولى** : تكون الذات ونشأتها من447 هـ / 1055م إلى 471هـ / 1079م
- **المرحلة الثانية** : التوازن النفسي وإثبات الذات من 471هـ / 1079م إلى 484 هـ / 1091م
- **المرحلة الثالثة** : الاضطراب واختلال التوازن النفسي من 484 هـ / 1091م إلى 501 هـ / 108م
- **المرحلة الرابعة** : التمزق والانهيار من 501 هـ / 108م إلى 527 هـ / 1134م

وبالاعتماد على هذه المراحل تبين الباحث أن شخصية ابن حمديس حسب ما يبدو من شعره تخضع لأربعة محاور نفسية أساسية : هي محور الأمومة، ومحور الصراع الداخلي بين مظاهر الرقة ومظاهر الشدة داخل مركب الذات، ومحور الذنب وهو على حد عبارة الباحث «إحساس بدأ يتغلغل في ذات الشاعر بصفة خفية منذ تغربه عن وطنه... » (ص 640).

وأخيرا محور الغربة وهو إحساس تجذر في ذات الشاعر وتلبس بأبعاد مأسوية بداية من المرحلة الثالثة ولازم وجدانه إلى أخريات أيامه.

أما في نطاق الهدف الثاني المتعلق بصورة المجتمع المغربي كما يجسدها شعر ابن حمديس فقد تسنى للباحث أن يحصر ملامح تلك الصورة في النقاط التالية :

1- اللهو والانغماس في اللذات والغفلة عن الواقع.

2 - الجهاد ضد الروم.

3 - الفتنة والاضطراب.

4 - التفكك والغربة.

وقد أفضى التفكك الاجتماعي حسب الباحث « إلى غربة المجتمع في المغرب العربي الإسلامي عامة لا سيما في صقلية وإفريقية. ولم يكن ابن حمديس في ذاك السياق التاريخي الرحب إلا نموذجا تجسدت فيه جل التناقضات ... لقد كان عينة اغتراب من عالم مغترب» (ص 644) .

أماالهدف الثالث المتعلق بمقومات « الجنس» التاريخي أو المنجز من خلال شعر ابن حمديس فقد تسنى للباحث ضبط خصائص كل « جنس» تم التطرق إليه في التحليل سواء من حيث الدلالة أو من حيث الأساليب أو من حيث البناء. كما تسنى له تبين طبيعة علاقات الأجناس الشعرية المستخدمة في الديوان بعضها ببعض وما تفضي إليه من دلالات سواء على صعيد الكم أم على صعيد النوع. ثم قاد الاستنتاج الباحث في الخاتمة العامة للرسالة إلى استنباط نتائج كلية حيث حدد مفهوم « الجنس الشعري» من خلال التصور العربي الغرضي للشعر، فوجده عبارة عن « مجال دلالي يشمل معاني

أصلية هي بمثابة العمدة وأخرى فرعية يطلق عليها حازم مصطلح « المعاني الثواني»، ويرتبط بأساليب وأشكال وعبارات وبنيات مخصوصة تدخل في حكم التقاليد والسنن الأدبية التي تنتمي إلى التراث عامة وتتجاوز حدود التجربة الشخصية لأي شاعر... » (ص 650).

من وجهة نظر أجناسية أيضا استخلص الباحث أن المدح في المنظومة الأجناسية العربية يمكن أن يعتبر « جامع الأجناس»، وذهب إلى أن هذا البعد الأجناسي هو الذي جعل المدح يقترن عند العرب بمفهوم « القصيد» بالمعنى الذي ذهب إليه ابن قتيبة وابن جني. وقد تبين للباحث من خلال مدونة ابن حمديس أن الخطاب الشعري يتوزع على أربعة أنواع هي الغنائي والاستدلالي والسردي والوصفي وهو مادفعه إلى القول بأن الشعر يمكن أن يكون « النواة » التي تفرعت عنها بقية الأجناس النثرية.

أما في نطاق المشغل الاجتماعي فقد ذهب الباحث في نهاية المطاف إلى أن «الإجتماعي» « يتغلغل في تكون الذات وتشكيلها وتحديد وعيها ورؤيتها للأشياء من خلال عدة معطيات من أهمها المكان والآخر والبيئة» (ص 648).

ومما لاشك فيه أن قيمة هذه الرسالة الجامعية تبدو متعددة الأبعاد فهي من ناحية تعتبر مساهمة في دراسة جزء من المدونة الشعرية المغربية دراسة تحليلية كشفت النقاب عن مدى تطور خصائصها الفنية والبنائية ومدى عمق مضامينها ودلالاتها، ومدى تفاعلها مع مجتمعها وبيئتها وسياقها التاريخي العام. كما تعتبر مساهمة من حيث منهج البحث، وذلك في استنادها إلى المنظور الأجناسي الذي استفاد منه الباحث في التصنيف والتحليل والتأويل. بيد أن نتائج العمل مهما كانت عامة تظل دائما نسبية وهي بذلك في حاجة ماسة إلى مساهمات أخرى تثريها وتغذيها سواء على وجه الائتلاف أو على سبيل الاختلاف ./.

نقابة قريش في الأندلس

الدكتور - عبد الوهاب خليل الدباغ
معهد إعداد المعلمين - الموصل/العراق

لم أجد بحثا مستقلا حول نقابة قريش (الأموية) في الأندلس في المصادر والمراجع المتداولة بين أيدينا، رغم أنها من النظم التي كان لها دور في أحداث عصر الفتنة (399-422/1009-1031) وما بعدها، لذلك حاولت رسم صورة متواضعة لهذه النقابة من خلال الكلمات المبثوثة هنا وهناك في المصادر التاريخية، كذلك من خلال مقارنتها مع مثيلتها، نقابة قريش (العباسية) في المشرق الإسلامي في المدة الزمنية المذكورة.

يعرف الماوردي [1] هذه النقابة، بأنها موضوعة على صيانة ذوي الأنساب الشريفة عن ولاية من لا يكافئهم في النسب ولا يساويهم في الشرف، لذلك فإن من واجبات نقيب قريش، حفظ النسب، وتمييز بطون العشيرة، ومعرفة من ولد منهم فيثبته، ومن مات منهم فيذكره، وأن يأخذهم من الآداب بما يضاهي شرف أنسابهم، لتكون حشمتهم في النفوس موفورة، وحرمة رسول الله ﷺ محفوظة، وأن ينزههم عن المكاسب الدنيئة، ويمنعهم من المطالب الخبيثة، وأن يكفيهم عن ارتكاب المآثم، ويمنعهم من انتهاك المحارم... الخ.

(1) الأحكام السلطانية ص 96-97.

وكـــان أفـــراد الأســـرة العباســـية الحاكمة في المشرق الإسلامي وأبناء عمومتهم الطالـــبيون يخضعون لولاية نقيب واحد حتى القرن 10/4، يطلق عليه نقيب الأشراف، ثم حدث أن صار بعد ذلك لكل فريق منهم نقيب خاص به(2).

وفـــي الأندلـــس كـــان أفراد الأسرة الأموية الحاكمة يطلق عليهم أيضا، مصطلح «الأشـــراف أو الشرفاء»(3)، لكونهم قريشيين، لذلك كانوا يعتبرون أنفسهم أحق الناس بإمامـــة المســـلمين في الأندلس، وقد أكد ذلك خلفاءهم أمثال، عبد الرحمن الناصر (4)، وسليمان المستعين بالله(5)، وكثير من الفقهاء والمؤرخين الأندلسيين(6).

وبناء على ذلك كان للأسرة الأموية مؤسسات خاصة بها مثل «ديوان قريش» (7)، و«قضاء قريش» (8) و«مقبرة قريش» (9) ، أما «نقابة قريش» في الأندلس، فلم تنشأ إلا في أواخر عصر الخلافة الأموية، وتحديدا في عهد الخليفة هشام المعتد المرواني (418-1009/422-1031)، يقول القاضي عياض (10)، عن أبي مروان عبد الملك بن الأصبغ القريشي المرواني، المعروف بابن المشتري الحناط (ت 1035/426) : إنه «كان متقدما في فقهاء قرطبة الأشراف... ولاه المعتد نقابة قريش ولم يلها بالأندلس سواه».

---

(2) الحضارة الإسلامية ج 1، ص 284.

(3) انظر الذخيرة ق 1 م 2، ص 606، والمغرب في حلى المغرب ج 1، ص 187.

(4) المقتبس، تحقيق شالميتا، ص 25 وما بعدها.

(5) الذخيرة ص 109 - 110.

(6) انظر، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 4، ص 35 - 90، المقتبس، تحقيق شالميتا، ج 5، ص 241، وانظر الفكر السياسي، ص 253، مقدمته لكتاب المقتبس ص 94 - 95.

(7) تاريخ علماء الأندلس ص 2، ص 117.

(8) الصلة ق 2، ص 504.

(9) المصدر نفسه، ص 153.

(10) ترتيب المدارك ج 4، ص 742.

غيــر أن ما ذكره ابن حزم، في جمهرته [11]، عن معاوية بن محمد بن معاوية بن عبد الرحمن القريشي المعروف بابن الأحمر، أنه كان متوليا لنقابة قريش، يدل على أن هذه النقابة كانت موجودة قبل عصر المعتد بالله، إلا أنه على ما يبدو، لم يكن متوليها يعين بمرسوم خليفي، ثم إن مؤسسة الخلافة أيام قوتها على عهد الناصر والمستنصر، كانت هي صاحبة الكلمة المسموعة في حل شؤون الأسرة الحاكمة، بعكس ما صارت إليه الأمور في زمن الفتنة الأندلسية، الممتدة من سقوط الدولة العامرية 1009/399 إلى إلغاء الخلافة 1031/422، حيث لم يكن لمؤسسة الخلافة ذلك التقدير والاحترام والكلمة الموسوعة، مما جعل الأسرة الأموية تولي اهتماما لنقابتها.

ويكـاد ما ذكره المؤرخ ابن الجوزي، والدكتور صالح أحمد العلي، عن فشل نقابة قـريش العباسـية بالمشـرق في أداء واجبها، ينطبق تماما على نقابة قريش الأموية بـالأندلس، إذ لا توجد في المصادر ما يدل على نجاح نقابة العباسيين في أداء واجبها مـن حيـث لـم شمل أفراد الأسرة الحاكمة، ورفع مستواهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسـي [12]، لا سـيما فـي أواخـر أيام الخليفة القادر (422 /1031). يقول ابن الجـوزي [13] : كـان معظم أفراد الأسرة العباسية (مخالطا للعوام في البلد، وجاري مجـاري السوقة)، ويقول ابن حيان الأندلسي [14] وهو معاصر للأحداث : «أما عترة الأشـراف الأموية فتقلب بهم الزمان وغير أحوالهم الحدثان، وكان بقرطبة منهم طائفة غامضة الشخوص، باذة الهيئة عارمة الأدب والمروءة متطبعة بأخلاق العوام الغفل».

---

(11) جمهرة أنساب العرب، ص 93، ولم أجد في كتب التراجم وغيرها من المصادر المتوفرة لدينا ما يشير إلى ترجمة هذا النقيب، سوى أن ابن حزم يذكر عنه أنه مات دون عقب.

(12) معالم بغداد الإدارية ص 101 - 102.

(13) المنتظم، ج 8، ص 292.

(14) الذخيرة، ق 1 م 2، ص 606.

ويبدو للباحث، أن نقابة قريش بالأندلس، رغم ضعفها، قد حاولت جاهدة إعادة الخلافة الأموية إلى سدة الحكم بعد إلغائها عام (422 /1031) على يد مشيخة قرطبة بزعامة ابن جهور، وقامت بترشيح الخليفة الغائب (هشام المؤيد) (15) فبثت الإشاعات حول ظهوره من جديد، بعد رجعته من غيبته في بلاد المشرق (16).

غير أن حكومة ابن جهور في قرطبة تنبهت إلى خطورة هذه المؤامرة، فعملت على طرد متولي نقابة قريش وأخرجته من قرطبة (17). وكانت الخلافة الحمودية (1016/407-1023/414) قد فعلت ذلك من قبل مع ابنه (أبي عبد المهين) عندما اتهمته بالتعصب لبني أمية (18).

(15) نقل ابن عذاري عن عدة مؤرخين حديثهم عن موت الخليفة هشام المؤيد عام 451 / 1059 فيقول «صارت هذه الميتة لحامل هذا الإسم، الميتة الثالثة، وعساها تكون إن شاء الله الصادقة، وكم قتل وكم مات ثم انتفض عنه التراب... فقد مات على يد أول خالعيه وهو محمد بن هشام بن عبد الجبار، ودفن علانية ثم نشر بيد واضح الفتى... ثم مات مرة ثانية بيد خالعه الثاني، سليمان بن الحكم... ودفنه خفية، ثم أبرز صداه علي بن حمود الحسني... ودفنه الدفنة التي خلناها حقيقة، إلى أن وقعت عليه هذه «الميتة الثالثة» ! البيان المغرب، ج 3 ص 249.

(16) المصدر نفسه، ص 198، انظر نهاية الأرب ج 23، ص 445 - 446.

(17) ترتيب المدارك، ج 4، ص 742.

(18)المصدر نفسه، ص 743، وذكر عياض أيضا، أن أحد أفراد البيت الأموي المفتي في إشبيلية أبي بكر عبيد الله القريشي كان أحد الدعاة لهشام المؤيد، المصدر نفسه، ص 757 - 758.

المصادر والمراجع

1. ابـن بسام، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس ط 2، بيروت : دار الثقافة 1979.

2. ابـن بشـكوال، أبـو القاسـم خلف، الصلة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

3. ابن حزم، أبو محمد علي.

أ- جمهـرة أنسـاب العـرب تحقيق عبد السلام محمد هارون ط 3، القاهرة، دار المعارف، 1977.

ب- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط 2، بيروت، دار المعارف 1975، ج 4.

4. ابـن حيان، أبو مروان حيان بن خلف، المقتبس، تحقيق شالميتا، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979.

5. ابـن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ط 1، حيدر أباد، مطبعة دار المعارف العثمانية 1359 هـ.

6. السبتي، أبو الفضل عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة 1965.

7. ابـن سعيد، علي بن موسى وأسرته، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف ط 3، القاهرة، دار المعارف ج 1، 1978.

8. العلي، صالح أحمد، معالم بغداد الإدارية والعمرانية (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة) 1988.

9. ابـن الفرضـي، أبـو الوليـد عبد الله، تاريخ علماء الأندلس، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966.

10. القاضي، وداد، الفكر السياسي لأبي مروان ابن حيان، مجلة المناهل العدد 29، السنة 11، الرباط 1984.

11. الماوردي، أبو الحسن علي، الأحكام السلطانية، ط 1، مطبعة البابي الحلبي، د.ت.

12. متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن 4 هـ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2، دار الكتاب العربي، 1967.

13. مكي، محمود علي، مقدمته لكتاب المقتبس في أنباء أهل الأندلس لابن حيان، القاهرة 1971.

14. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في معرفة فنونى الأدب، تحقيق أحمد كمال زكي، القاهرة، الهيئة العربية العامة للكتاب. 1980 ج 23.

المملكة البرتغالية الناشئة وعلاقتها بالخلافة الموحدية القائمة من خلال المصادر الأدبية : الشعر نموذجا

بقلم: أ.د جمعة شيخة

<u>المقدمة</u> :

إن عنوان المداخلة يفرض علينا من الناحية المنهجية السؤال التالي : هل يمكن أن يكون الشعر مصدرا للتاريخ ؟.

للإجابة عن هذا السؤال نذكر بادئ ذي بدء أن هناك من الدراسين من يرى أنه يمكن فعلا التأريخ بالاعتماد على الشعر، وهناك من الباحثين – على العكس من ذلك – يرى أنه من العبث محاولة تحليل الأشعار لنستخرج منها قيمة وثائقية. فالتاريخ وحده هو الكفيل بتوضيح بعض الأحداث التاريخية في المادة الشعرية.

ونحن نرى، من جهة، أنه مهما حاولنا أن ننفي عن الشعر قيمته الوثائقية فلا يمكن أن ننكر تصويره لواقع المجتمع الذي نشأ فيه. ومن جهة أخرى نعترف أن هناك نوعا من الغرابة عندما ندعي أننا سنؤرخ بالاعتماد على الشعر أي سنؤرخ بالاعتماد على مادة أثيرية زئبقية من الصعب أن تبوح بأسرارها بسهولة، إضافة إلى أنه من العسير أن يكون لها نفس التأثير ورد الفعل من مجموع المتلقين والممارسين لها. ويحق لبعضهم أن يتساءل لماذا الالتجاء إلى هذه المادة الشعرية للتأريخ، والحال أن هناك مصادر أخرى تقليدية مهيأة أكثر لهذا الغرض بالذات؟.

إن هذا السؤال لئن بدا شرعيا من الناحية المنهجية، فهو يفترض أن كل الأحداث الماضية نجد لها صدى في المادة التاريخية. والحال أن هناك كثيرا من الثغرات في

تاريخ الشعوب والأمم قديما وحديثا استحال سدها. زيادة على ذلك - وإذا حصرنا أنفسنا في الماضي الأندلسي - فإننا نلاحظ أن مؤرخي شبه الجزيرة الإيبيرية من العرب والأجانب قد انتهوا، اعتمادا على ما لديهم من مصادر، أو يكادون من ضبط تاريخ الوجود العربي الإسلامي بالأندلس. فكان من المفروض لسد بعض الثغرات في هذا التاريخ من التفتيش عن مصادر أخرى. فكانت المادة الشعرية - أي ديوان الشعر الأندلسي - مهيأة للقيام بهذا الدور على الأقل لثلاثة أسباب :

1- إن الناظر في النص الأدبي عموما والنص الشعري بصفة خاصة يمكن له أن ينظر فيه من زاويتين : فإن كان مؤرخا للأدب أو دارسا للتفكير فيه كان هدفه منه القيمة الوثائقية. وإن كان ناقدا أو أسلوبيا كانت غايته منه القيمة الجمالية فيه.

2- إن الحدث التاريخي له جوانب مادية وأخرى نفسية. وهذا الجانب النفسي هو المهيأ لأن تصوره المادة الشعرية لأن الشاعر - بصفة عامة - ينظر إلى الحدث بقلبه ووجدانه، ويغوص في جزئياته فيومئ إلى أبعاده النفسية والاجتماعية. وهذه الأشياء قد تنعدم من الوثائق التقليدية التاريخية لأنها تعبير عن وجدان الشعوب، ولا يمكن إلا للغة الوجدان أن تنقلها وتحافظ على ما في طياتها من شحنات عاطفية.

3- إن الشعر الأندلسي هو في نهاية الأمر، وفي جل فترات الوجود العربي الإسلامي تعبير عن صراع مرير في ظروف عصيبة عاشها أهل الأندلس. وفي اعتقادنا أنه لا أبلغ ولا أصدق في تصوير أعماق النفس البشرية وآلامها في الظروف العصيبة من أنة مكلوم وصرخة مظلوم على لسان شاعر مرهف الشعور ليس بعيدا أن يكون هو نفسه قد اكتوى بنيران الأحداث ولهيبها.

ورغم هذه الحجج لتبرير اعتمادنا على الشعر في التـأريخ لابد من الإقرار أن هناك فرقا بين الشاعر والمؤرخ إزاء الحدث الواحد : إن منطلق كليهما واحد هو الواقع، ولكن المؤرخ يقصد إلى الحدث مباشرة ويحاول - قدر مستطاعه - أن يزيل كل ما بينه وبين الحدث من حواجز عاطفية ودينية وعرقية، فلا يترك لها على قلمه سلطانا.

أما الشاعر فهو لا ينظر في الحدث إلا من خلال ذاته التي تصبغ على الحدث ألوانا زاهية أو قاتمة حسب ظروف الشاعر التي يمر بها.

والمؤرخ ينظر في الحدث بعقله، ويحاول أن يحلل الأسباب، ويضبط التأثير، ثم يقيم النتائج. وهو في ذلك كله ينظرفي السمات العامة والخطوط الكبرى للأحداث، ليخرج منها في النهاية بنظرة كلية شاملة. أما الشاعر فهو ينظر في الحدث بقلبه ووجدانه، ويغوص في جزئياته، فيومئ إلى أبعاده النفسية والاجتماعية. وهو بذلك قد يكمل عمل المؤرخ فيرشده إلى أشياء جديدة لا يجدها في الوثائق ولا يمكن أن يجدها فيها، لأن تلك الأشياء هي تعبير عن وجدان الشعوب. ولا يمكن إلا للغة الوجدان أن تنقلها، وتحافظ على ما في طياتها من شحنات عاطفية.

يحاول المؤرخ أن يجعل بينه وبين الحدث فترة زمنية معينة حتى يتمكن من الرؤية الواضحة والصحيحة له. ولهذا نرى كبار المؤرخين يتجنبون الكتابة في الأحداث المعاصرة. أما الشاعر فيهتز للحدث وقت وقوعه فتطرب نفسه، فيعبر، وقد اتقدت جذوة إحساسه، وتفجرت ينابيع وجدانه : إن الشاعر يصف السمكة وهي تسبح في البحر بكل نشاط وحيوية، أما المؤرخ فيخرجها من مائها ويصفها وقد فارقت الحياة. ولهذا السبب، فإن ما يقوله الشاعر- وإن كان الحدث واحدا - ليس هو ما يكتبه المؤرخ. فهذا الأخير يحاول أن يقدم إنتاجه غير مختلط كالمعدن، صافيا بعد تخليصه من شوائبه. أما الشاعر فهو يقدم مزيجا من مواد مختلفة. وهذا هو الفرق بين التاريخ باعتباره علما، وفي العلم موضوعية، وفي الموضوعية دقة وضبط. وبين الشعر باعتباره أدبا وفي الأدب فن، وفي الفن إحساس وشعور.

إن ما يبدو لنا من خصائص يمتاز بها الشاعر عن المؤرخ هي نفسها العوامل التي تمثل بالنسبة إلى الدارس أكبر عائق في الاعتماد عليه عند التأريخ. ويزداد الأمر تعقدا مع الشعرالعربي، ذلك أن نظم الحكم التي عاش بين ظهرانيها هذا الشعر هي نظم حكم تيوقراطي يجبر فيها الشاعر - لأسباب شتى - على أن يلبس الزي الرسمي، فيعبر عن أحداث عصره لا من خلال نفسه، ولكن من خلال وجهة نظر حاميه وكافل رزقه.

ولهذا يغلب على هذا الشعرلهجة المبالغة الساذجة والإطراء الممل. ونجده يزخر بكثيرمن مظاهر التمويه والنفاق حتى إزاء الأحداث الخطيرة والقضايا الهامة.

وينضاف إلى ذلك ما غلب على هذا الشعر من نزوع للمحافظة على القوالب الجاهزة في الصور والتعبير، وترديدها مما يجعله يخرج في شكل رتيب وصورة باهتة في أغلب الأحيان، فتأخذ كل الأحداث – مهما اختلفت – سمة واحدة ، يصعب معها أن نستشف من خلالها وجدان مجتمع له خصائصه ومميزاته [1].

فذلكة تارخية :

رغم كل هذه العراقيل التي تجعل من الصعب اعتماد الشعر للتأريخ سنغامر معكم لنعتمد هذه المادة للنظر في العلاقة بين المملكة البرتغالية والخلافة الموحدية. لكن قبل ذلك لا بد من أن نقدم مقارنة ولو بسيطة بين الأحداث : لقد شهد القرن 12/6 في بدايته بروز قوتين عسكريتين جديدتين سيكون لهما الدور الأكبر في حوادث المغرب والأندلس طيلة هذا القرن. القوة الأولى هي الخلافة الموحدية في العدوة الإفريقية والثانية المملكة البرتغالية في العدوة الأندلسية.

لقد عمل الموحدون منذ بداية هذا القرن على إسقاط الدولة المرابطية والحلول محلها في العدوتين الإفريقية والأندلسية، وحاول البرتغاليون في الأندلس تجسيم مملكتهم الناشئة بالتخلص من التبعية لقشتالة ومن هيمنة البابا عليها في نفس الوقت. ومن الملفت للانتباه أن يتولى حكم مملكة البرتغال الناشئة شاب طموح هو ألفونسو هنريكيز بعد أن أزاح أمه تيريزا عن العرش في بداية العقد الثالث من القرن 12/6 (سنة 1128/522)، وخاصة بعد وفاتها في منتصفه سنة 1130/525. وفي نفس الوقت تقريبا نجد قائدا عسكريا من الطراز الأول يأخذ المشعل من يد المهدي بن تومرت

---

(1) د. جمعة شيخة : الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي من سقوط الخلافة القرن 11/5 إلى سقوط غرناطة القرن 15/9. ط. تونس 1994. المقدمة ص ص XV - XVII من الجزء الأول.

المتوفى سنة 1129/524 ليواصل حملة الموحدين ضد المرابطين وتجسيم الخلافة الموحدية في دنيا الواقع. هذا القائد هو عبد المؤمن بن علي [2].

وفي العقد الرابع من القرن 12/6 تمكن ملك البرتغال الشاب بعد عدة انتصارات ضد مملكة ليون من أن يعقد صلحا مع صهره فرناندو الثاني ملك ليون ويطمئن على حدود مملكته معه ثم يأخذ في الاستعداد لمحاربة المسلمين : أولا لينتقم منهم لما قاموا به من غارات في أراضي ملكته، وثانيا ليوسع من أراضي هذه المملكة في جنوبها الغربي.

وفي نفس هذا العقد – أي الرابع – تمكن الموحدون بقيادة عبد المؤمن بن علي من الإجهاض على الدولة المرابطية بالمغرب بقتل تاشفين بن علي سنة 1144/539. وفي نفس هذه السنة اندلعت ثورة المريدين ضد المرابطين بقيادة ابن قسي بغربي الأندلس وخاصة بشلب وميرتلة ويابرة وباجة. وفي نهاية هذا العقد سقطت فاس سنة 1145/540، وبعد سنة سقطت العاصمة المرابطية مراكش سنة 1146/541. وهكذا تقوم الخلافة الموحدية رسميا وعلى رأسها عبد المؤمن بن علي.

وفي هذا العقد الرابع تمكن ألفونسو هنركيز من إلحاق هزيمة نكراء، بولاة غرب الأندلس من المسلمين مجتمعين سنة 1139/534 في معركة لا تذكرها المصادر العربية هي معركة « أوريكا». وفي نهاية هذه المعركة وقع تصميم العلم البرتغالي بدروعه الخمسة على شكل صليب. وبويع هنريكيز ملكا للبرتغال. وفي سنة 1143/538 انعقد المجلس الوطني البرتغالي في جلسة تاريخية بمدينة « لا ميجو»، ووضع أساس دستور مملكة البرتغال، وصادق الملك على القوانين التي قدمت له وتعلقت بوراثة العرش

---

(2) عبد الله عنان: دولة الإسلام بالأندلس : عصر المرابطين.

ووضع الأشراف وإقامة العدل. وبذلك تجسم استقلال المملكة على أرض الواقع وبصفة رسمية وقانونية وعلى رأسها الملك هنريكيز[3].

وهكذا ستلتقي جيوش هذه المملكة بعد نشأتها وتلك الخلافة بعد قيامها، في غربي الأندلس وقد أصبح، ولو اسميا، تابعا للخلافة الموحدية، وأصبحت مملكة البرتغال تمثل الخطر الأكبر على القواعد الأندلسية بالجنوب الغربي.

لقد انتهز ملك البرتغال فرصة اضطراب منطقة الغرب وانشغال الموحدين بالاستيلاء على إشبيلية من أيدي المرابطين ومحاولتهم بعد ذلك إنقاذ المرية من هجمات النصارى، فهاجم شنترين التي تتحكم في الطريق المؤدية إلى الأشبونة واستولى عليها في 10 شوال سنة 541/ 15 مارس 1147 بمساعدة فرسان الداية. وقد مهد سقوط شنترين لهنريكيز الاستيلاء على أشبونة وهو وماتم فعلا في 27 جمادى الأولى سنة 542/ 24 أكتوبر 1147، واستعان في هجومه عليها واقتحام أسوارها المنيعة بحملة صليبية متجهة إلى المشرق قادمة من انقلترى وألمانيا وهولندا. ولم يكن في مقدور الموحدين نجدة أشبونة وشنترين لانشغالهم بفتن جدت بالمغرب والأندلس معا. وقد زاد ذلك في تشجيع ملك البرتغال على الاستمرار في الإغارة على أراضي غربي الأندلس طيلة العقد الخامس من القرن 12/6. وقد وصل خطره إلى حد أن اضطر ابن وزير صاحب باجة ويابرة سنة 1154/549 إلى الالتحاق بالمغرب مستغيثا بالخليفة عبد المؤمن. واكتفى هذا الأخير ببذل الوعود لطمأنة النفوس وحفز الهمم. وتواصل خطر مملكة البرتغال على قواعد الجنوب وحصونه في العقد السادس من القرن 12/6. وللتدليل على جرأة الملك هنريكيز استيلاؤه في نفس السنة التي وصل

---

(3) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تعريب عبد الله عنان . ط. مصر 1940 ج 1 ص ص 257 -263.

فيها عبد المؤمن إلى جبل الفتح (جبل طارق) أي سنة 1160/555 على قصر الفتح المسمى في الرواية العربية بقصر أبى دانس [4] Alcacer do Sal.

هذه الأحداث الجسام وسقوط هذه المدن الكبرى والحصون المنيعة بغربي الأندلس خلف في نفوس سكانه الشعور بالخوف وعدم الاطمئنان. والمادة الشعرية صورت لنا بجلاء الحالة النفسية التي كان عليها هؤلاء السكان. ولنا خير نموذج على ذلك القصائد التي استقبل بها الشعراء عبد المؤمن بن علي بجبل طارق، فهي توحي بهذا القلق على مصيرالغرب بأكمله. ونحن نرى أن هذه القصائد الشعرية كانت منطلق المؤرخين لإبراز خطر الملك هنريكيز من جهة ولتصوير الخوف الذي استولى على القلوب من جهة أخرى. وقد وصل هذاالخوف والخيانة معا إلى حد أن زعيم الثوار بغربي الأندلس ابن قسي قرر التحالف مع هذا الملك ضد الموحدين سنة 1151/546 باعتبارأن الانضواء تحت نفوذ هذا الملك القوي هو الذي سيجلب الأمن والسلام للمنطقة.

لقد أورد لنا صاحب كتاب المن مجموعة من القصائد ذات النفس الطويل حاول فيها الشعراء لفت انتباه الخليفة - وقد حل ركبه سنة 1160/555 بجبل الفتح مع جيشه الجرار - إلى الحالة التي أصبح عليها الغرب الأندلسي بسبب البلاء النازل عليه من مملكة البرتغال. فابن المنخل الشلبي وفي مطلع قصيدته التي بلغت خمسين بيتا يضع النقاط على الحروف من البيت الأول (الطويل) : [5]

فتحتم بلاد الشــرق فــاعتمدوا الغربا ... فإن نــسـيم النـصر بالــفــتح قــد هبا

وسواء أقصد الشاعر بكلمة الشرق شرق إفريقية بعد أن استولى عبد المؤمن على المهدية سنة 1160/555، أو شرق الأندلس بالوقوف في وجه فتنة ابن مردنيش المستعصية، فإن كلمة الغرب في نهاية الصدر من هذا البيت تشير إلى غربي الأندلس.

---

(4) عبد الله عنان: عصر الموحدين: ط 1. القاهرة 1964 ص 24 وما بعدها.

(5) عبد الملك بن صاحب الصلاة : تاريخ المن بالإمامة. تحقيق عبد الهادي التازي ط. بيروت 1974 ص 151.

وما هذا التفاؤل - الذي جاء في عجز البيت - بالنصر في هذه الربوع، بما فيه من تشجيع وتحريض للخليفة، إلا دليل عل أن رياح النصر هذه قد خفتت منذ عهد بعيد في غربي الأندلس. ولا يكتفي الشاعر بالتنصيص على المكان - وهو هام من الناحية التاريخية - بل يزيد الأمر توضيحا بذكر اسم الملك الذي يأتي من جانبه الخطر : إنه ابن الريق(6)، وهو اسم ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز في الرواية العربية. وذكر الاسم هنا دليل على قيمة المسمى لأن الأسماء في الشعر العربي لا تذكر إلا إذا كانت تجسم حالة نفسية مسيطرة على قلب الشاعر ووجدانه. إن هذا الملك لقوته وحنكته وجرأته لا بد من أن تهيأ له الجيوش بكامل عدتها وعتادها، وخاصة الخيول العتاق الضامرة البطون، القادرة على خوض غمار المعارك العنيفة بكل خفة ورشاقة. قال ابن المنخل مخاطبا الخليفة (7) :

أقيموا إلى ابن الريق بعد صـــدورها ... وليس عليكم أن ترى ضمـــرا قبـــا (8)

فإن تبدؤوا بالغرب (9) فالفتح واضـــح ... وإن نجوم الـــديـــن طالـــعة غـــربـــا

ضمان عليكم أن تبيحوا حريـــمه (10) ... و أن تكسروا فيها الـــتماثيل والـــصلبا

ويعيد الشاعر - كما هو ملا حظ - ذكر اسم غربي الأندلس محرضا، لأنه مصدر الخطر ومكمن الحمية الدينية لدى النصارى بتماثيلها وصلبانها. وفعلا كان الملك ألفونسو هنريكيز يخوض معركة دينية مقدسة ضد المسلمين. ويشير الشاعر بكل وضوح إلى مملكة البرتغال وأراضيها وأنهارها. فهذه الخيول الضامرة ستصل إلى

---

(6) ابن الريق : هو ألفونسو هنريكيز Alfonso Enriquez. وقد تسميه المصادر العربية كذلك ابن الرنك أو صاحب قلمرية أي صاحب البرتغال لأن قلمرية كانت في ذلك الوقت عاصمة البرتغال (المراكشي : المعجب 320).

(7) المن ص 152 .

(8) المقصود الخيول الضامرة البطن.

(9) الغرب : المقصود غربي الأندلس.

(10) الضمير يعود على الغرب أو على ملك البرتغال.

نهير دويره Duero [11] الذي ينحدر من جبال قشتالة القديمة ويصب في أرض البرتغال عند ميناء بورتو Porto. وهذه الخيول الضامرة البطون ستعاف ماء هذا النهر، ولن تشرب من مائه العذب إلا إذا اختلط بدم الأعداء، عند ذلك تستسيغه ويفنيه الممدوح بشربها [12] :

وإن توردوها نهر دورو صــــواديا   فــتأنف أن تسقى بها البارد الــعذبـا

تعاف نمير الماء صفوا فإن جــرى   به من دم الأعــداء أفنيته شــربـا

وعبر أبو العباس بن سيد الإشبيلي عن الخطر المهدد للغرب ووجوب العجلة بنجدته بعد أن تحقق النصر في الشرق. وهذا ما فعله الممدوح-أي عبد المؤمن-وجيشه الجرار. قال الشاعر (البسيط) [13] :

سما [14] إلى الشرق تجتاب اليـباب به   عتق المـهارة والمـهريـة الذلل [15]

حتى إذا استوسق الأمر العلي لـــه   بالشرق [16] كر لنصر الغرب عن عجل

والشاعر يوحي بتقريظه للممدوح أن النوم لدى سكان الغرب غاب عن الجفون فلم تذق له طعما خوفا وفزعا، وأن الأحشاء لم تنطفئ جمرات حسرتها وجلا وجزعا. فلما

---

(11) نهر دويره Duero من الأودية الأربعة التي تصب في المحيط وهي وادي مينو، تاجه، أنه، ودويره : وهو ينحدرمن جبال قشتالة القديمة ويصب عند البرتغال في بورتو Porto غربي الجزيرة، وتسميه العرب بالوادي الجوفي (أعمال لأعلام ص 67 - المن ص 152 تعليق 3).

(12) المن ص 152.

(13) المصدر السابق ص 157 وص 158.

(14) أي الممدوح.

(15) المهارة جمع مهر : وهو أول ما ينتج من الخيل والمهرية : إبل مهرية : نجائب تسبق الخيل منسوبة لقبيلة مهرة بن حيدان- والذلل جمع ذلول : وهو من الخيل والإبل : السريع الانقياد.

(16) الشرق : المقصود به شرق الأندلس وبه اندلعت فتنة ابن مردنيش.

جاء الممدوح أغفت الجفون المقرحة، بعد طول سهاد، وهدأت الأحشاء المتقدة ، بعد طول استعار. قال الشاعر مشيرا إلى وصول الممدوح : (17)

فكان (18) كالنوم في أجفان ذي ســـهـد   أو كالأمان علــى أحـشــاء ذي وجــل

ويبدو أن أهل الأندلس وخاصة بغربيها وصل بهم اليأس من النجاة إلى موت الأمل في النفوس وحل محله القنوط. فكان الممدوح له محييا ومعيدا. قال الشاعر (19) :

لـتهن أنـدلس أن زارها مـــــلـك   أحـيي وأنشر فيـــها مـيـت الأمـــل

والشاعر يشير إلى أن وصول عبد المؤمن إلى الأندلس عكس الأمور من الناحية النفسية : لقد سر من كان خائفا من أهل الغرب واحتار من كان مطمئنا في مملكة البرتغال قال (20) :

أضحى بكرته الإسلام في جـــــذل   والمشركون وأهل الكفـر في جـــــدل

ويشير الشاعر إلى حقيقة واقعية عاشها الطرفان في غربي الأندلس وهي اغتنام فرصة انشغال العدو أو بعده. فمثلا كان البرتغاليون يتخيرون الوقت المناسب لهجوماتهم، وأحسن الأوقات هو بعد الممدوح عن المكان المهاجم. زيادة على ذلك يؤكد الشاعر للعدو أن هناك فرقا بين الدول : فهناك من نجمها في صعود وهناك من نجمها في أفول. وهذا تعريض واضح بالدولة المرابطية. قال الشاعر(21) :

اســتأسدوا عند منآه وغـــــــرهم   أن عادلوا بين مســتعل ومـــستـفـــل

(17) المن ص 158.

(18) المقصود الممدوح.

(19) المن ص 156.

(20) م. ن ص 158.

(21) م. ن ص 158.

وهناك حقيقة عادة ما يتناساها المؤرخون وهي أن الجيوش الموحدية لم تعبر البحر إلى الأندلس من أجل الحرب فقط، بل جاءت كذلك تمد يدها إلى السلم إذا جنح لها العدو. قال الشاعر يخاطب النصارى ويعرض ثانية بالمرابطين[22] :

ريعوا إلى السلم والإسلام ويحكم   بالمشرفية والخطية الذبل[23]
فإن أتيتم حقنتم من دمائكم   وإن أبيتم فخافوا فجأة الأجل

أما الشريف القرطبي المعروف بالطليق فقد عبر عن انقلاب الوضع من الناحية النفسية بوصول عبد المؤمن إلى جبل طارق. فلم تعد هناك من وسيلة إلى النجاة بالنسبة إلى العدو إلا الهرب، وحتى الهروب أصبح مستحيلا لأن جيش الممدوح سيقتفي أثره ويهلكه. ويصور الشاعر الرعب الذي حل بالقلوب فجعل العدو يتمنى لو بدلت أقدامه أجنحة ليطير بها وينجو من الخطر المحدق. قال[24] (البسيط):

ما للعدا جنة أوقى من الهرب   كيف المفر وخيل الله في الطلب
لو بدلوا قدما زلت، بقادمة   لأصبح الكل طيارا من الرعب
حدث عن الروم في أقطار أندلس   والبحر قد ملأ العبرين بالعرب

والشاعر لا يصور حالة العدو بوصول الممدوح فقط، وإنما يصور كذلك حالة أهل الأندلس قبل وصوله : لقد كانوا جميعا ينتظرون نجدة ويترقبون غوثا في أندلس أظلمت أنحاؤها وادلهمت أرجاؤها. أما الحماة من الجند والمتطوعة في الثغور وفي الخط الأمامي فهم في أمس الحاجة إلى معاملة خاصة من لدن الخليفة حتى ترتفع معنوياتهم ويواصلوا الصمود أمام الخطر النصراني. وهذه حقيقة أخرى لم يلح عليها المؤرخون وأبرزها بكل وضوح الشعراء. قال الشاعر[25] :

---

(22) م. ن ص 159.

(23) نوعان من أجود السيوف عند العرب.

(24) م. ن ص 160.

(25) م. ن ص 163.

إن الجزيرة من طول انتظاركم | لها بكل طريق لحظ مرتقب
صافح بتلك اليد البيضاء قبتها | فإنها أصبحت مسودة الطنب
وامنح جزيل العطايا حانيا أبدا | على الحماة حنو المشفق الحدب

أما الشاعر أبو الحسن بن صاحب الصلاة الباجي فقد أشار إلى أخبار بلغت عبد المؤمن من قبل وصوله إلى الجزيرة وكانت بين نعي ونعيق : وهما كلمتان تدلان على الهلاك وما فيه من وجع القلوب وأحزانها، والشؤم وما فيه من قلق النفوس وانقباضها. قال الشاعر مؤكدا على قرار الخليفة بنصرة الجزيرة بعد وصول هذه الأخبار المزعجة (الطويل) [26] :

وكر إلى نصر الجزيرة بعدما | أتاه مع الركبان ناع وناعق

إن المادة الشعرية في هذه القصائد بتأكيدها على وجوب نجدة الغرب تشير بطريقة خفية إلى أن اهتمام الخليفة كان منصبا على شرق الأندلس، وفيه ابن مردنيش وفتنته العارمة. لذا وجب تنبيهه لخطر آخر هو خطر ابن الربيق في الغرب. أليس في تكرار كلمة الغرب عديد المرات في هذه القصائد ما يدل على إهمال نسبي لهذا الغرب من طرف الموحدين، على الأقل في هذه الفترة بالذات ؟ وهذا الإهمال هو الذي شجع ألفونسو هنريكيز ملك البرتغال على مواصلة إسقاط مدن غربي الأندلس. فقد قام البرتغاليون من سكان مدينة شنترين في 557/ ديسمبر 1162 بالاستيلاء على مدينة باجة. ولئن غادروها بعد أربعة أشهر من اقتحامها [27]،فإن الحملات البرتغالية تواصلت في النصف الثاني من القرن 12/6. وقد استعان ألفونسو هنريكيز بمغامر

(26) م. ن ص 167.

(27) عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 25.

يعرف بجيرالدو الجليقي [28] واستولى بواسطته على ترجاله Turjillo الواقعة شمال لاردة سنة 560/ 1165 ثم على مدينة يابرة في ذي القعدة 560/سبتمبر 1165 ثم على قاصرس :Caceres الواقعة غرب ترجاله في جمادى الآخرة من نفس العام. واستولى أخيرا وفي نفس الفترة تقريبا على حصن شربة Serpa ثم على حصن جليانة Jurumena [29].

كان الموحدون منشغلين بمقاومة فتنة ابن مردنيش في شرقي الأندلس. ولئن تمكنوا من الاستيلاء - رغم ذلك - على طبيرة سنة 1168/563، وعقد صلح مع فرناندو الثاني صاحب السبطاط [30] ضد ملك البرتغال، فإن خطر هذه المملكة، وإن تعثر نسبيا، فإنه سوف يستمر بكل ثبات وعزم. وتجسم هذا الخطر في العقد السابع من القرن 12/6 في محاولة ابن الريق الاستيلاء على مدينة بطليوس أهم قواعد غرب الأندلس.

موقعة بطليوس Badajoz 1169/564 .

سجلت لنا المادة الشعرية موقعة بطليوس بين الموحدين والبرتغاليين في رجب 564 /أفريل 1169 لغرابتها وندرة وقوعها. وفعلا يمكن أن يعتبر هذا الحدث فريدا من نوعه وذا مغزى خاص. إذ بينما كان ابن مردنيش يتحالف مع النصارى لمحاربة إخوانه في الدين بكل عنف وقسوة في شرقي الأندلس، نرى ملكا نصرانيا في غربيها

(28) جيرالدو وينعت بالباسل. وفي الراوية العربية يعرف بالعلج جراندة الجليقي. كان في بدايته يشبه السيد الكنبيطور Le Cid. فقد كان قاطع طريق لحسابه، وكان مجال نشاطه غربي الأندلس. فهو حينئذ السيد البرتغالي. وقد تمكن فعلا من الاستيلاء على عدة حصون في هذه المنطقة (الفتن والحروب : II/ص 148 تعليق 26). ويعرف عند البرتغاليين ب. Geralda Sem pavor.

(29) عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 27.

(30) هو ابن ألفنسو ريموندیس ملك قشتالة. وقد خصه والده في وصيته بعد وفاته بحكم ليون. وتسمى الراوية العربية فرناندو بالبيبوج أو الببوج، وهو تحريف للكلمة القشتالية El. Baboso ومعناها الكثير اللعاب أو الأبله. كما يطلق عليه «صاحب السبطاط» وهو تحريف للكلمة القشتالية çibdad والإسبانية ثيوداد رودريغو Ciudad Rodrigo أي مدينة رودريغو (الفتن والحروب ج II ص 148 تعليق 25).

هو فرناندو الثاني ملك ليون يتحالف مع الموحدين ضد ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز، ويقوم بتقديم العون في الوقت المناسب إلى الحامية الموحدية المحاصرة في قصبة بطليوس بعد أن اقتحم البرتغاليون عليها المدينة عنوة. وكان لإعانته أثره في تغيير مجرى المعركة لصالح المسلمين، إذ دارت الدائرة على ملك البرتغال وحليفه جرالدة [31] وتم إنقاذ المدينة الإسلامية من السقوط، وكان ذلك يوم 22 شعبان 564/ ماي 1169 [32]. وتردد صدى هذا الانتصار في المادة الشعرية، ووقع التركيز على هذه الميزة الخاصة في إنقاذ بطليوس. فالموحدون وإن شاركوا في المعركة، فدورهم ثانوي. وإذا كان الصراع بين نصارى ليون، ونصارى البرتغال فقد جنى الموحدون ثمرة الانتصار في النهاية. لقد كان الحدث غريبا فعلا. فالمسلمون منذ عهد بعيد لم يروا ملكا نصرانيا يقاتل أخا له في الدين لصالح المسلمين. وكان عكس ذلك هو الغالب منذ سقوط الخلافة الأموية بقرطبة. وهذا التحول المفاجئ يرجع بالدرجة الأولى إلى شخص الخليفة : فهو لرعيته يمن وسعادة وهو لأعدائه خوف ومهابة. قال ابن حربون يخاطب الخليفة أبا يعقوب يوسف (طويل) [33] :

بسعدك أضحى الدين جذلان باسما ... وباسمك أمسى الشرك للشرك هادما

أليس من الآيات أن بت وادعا ... وقيصر [34] قد أمسى لأمرك خادما ؟

وقال أبو العباس الجراوي منوها بهذه القوة المعنوية التي حققت مالم تحققه القوة المادية (كامل) [35] :

نظر بكل سعادة مقرون ... نالت به الدنيا المنى والدين

---

(31) انظر التعليق رقم 28.

(32) عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 38.

(33) م. ن ص 384.

(34) المقصود هو فرناندو الثاني، وقد اعتاد أيضا شعراء الأندلس تسمية النصارى بالروم (انظر المن ص 160).

(35) ابن عذاري : البيان : 81/3. طبعة ميراندا.

تقديم من شهد الوجود بأنه ... مازال بالتقنيم فيه قميص
تغزو المهابة عنه كل معاند ... ولوانه اشتملت عليه الصين

ورغم هذا النصر المعنوي والمادي، فإن هناك من أهل الأندلس من يشك في رأب صدع الجزيرة الذي تقادم عهده، ولم يعد ينفعه هذا العلاج السريع والموقت. وهذا من الناحية التاريخية صحيح. قال ابن حربون [36].

وأنت أمين الله تجبر صدعها[37] ... وإن قال قوم إنه قد تقادما

ومع التنوية بشخص الخليفة لا يخفي الشاعر الأسباب الحقيقية والتاريخية لهذا التحول المفاجئ والغريب من طرف ملك ليون، فيشير إلى أن هناك مصالح متبادلة بين ليون ومراكش اقتضت حلفا بينهما. فملك ليون لم يكن ليحارب صهره [38] وإخوانه لولا المساعدة الناجعة التي كان الموحدون قد قدموها له في حربه ضد قشتالة إثر وفاة ملكها سانشو[39] وضدالبرتغال عندما رفضت الاعتراف بتبعيتها لمملكته، قال ابن حربون[40]:

وماهو إلا أن دعا[41] بشعاركم ... فجدل [42] من قد كان قرما مقاوما

(36) م. ن ص 385.

(37) الضمير يعود على ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز.

(38) كان فرناندو الثاني متزوجا بالأميرة أوراكا ابنة ملك البرتغال (عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 31).

(39) قسم ألفونسو ريمونديس (ت 1157/552) في وصيته مملكة قشتالة بين ابنيه :

أ- سانشو : أعطاه قشتالة وحق الجزية والتبعية على أراجون.

ب- فرناندو الثاني : أعطاه ليون وحق الجزية والتبعية على البرتغال. لكن سانشو لم يحكم إلا سنة واحدة وتوفي تاركا صبيا صغيرا لولاية عهده فاندلعت حرب أهلية ما بين أسرتي كاسترو ولارا، شارك فيها فرناندو II، واستعان أتباعها بالموحدين فأعانوه (عبد الله عنان : عصر الموحدين 515).

(40) ابن عذاري : البيان : 76/3. ط. ميرندا.

(41) الضمير يعود على فرناندو الثاني.

(42) الضمير يعود على ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز.

بحلفكم الميمون أدرك ثأره[43] فإن لم يجنكم مسلما فمـ؟ـسالما

ويبدو الشاعر – وهو يصف متشفيا هزيمة ملك البرتغال، وقد عاد بعكس ما أمل– كأنه يدعوه إلى أن يقتفي أثر إخوانه بمحالفة أمير المؤمنين حتى يقي نفسه ومملكته من عقابه ونكاله .قال نفس الشاعر[44]:

وكيف رأى ابن الرنك[45] مركب بغيه إذ اعتاض من دهم الجياد الأداهما
وإن يتسنمها محارم عـزة فها هو قد لاقى عليها المحارما
لقد رام منها شهدة ما استساغها ولا لاكها حتى استحالت علاقما
وبادرها للحين وثبة هاجم فصادف وثابا لمبناه هاجما

غزوة شنترين 580 / 1184 : Santarem [46]

لئن كان سبب انتصار الموحدين في موقعة بطليوس يعود إلى إعانة حليفهم فرناندو II ملك ليون، فإن فشليم الرهيب في غزوة شنترين يرجع إلى أسباب من بينها إعلان نفس هذا الملك أنه قادم لإنجاد إخوانه النصارى في شنترين بعد أن خرب أحوازها الجيش الموحدي وضرب حولها حصارا مشددا.

---

(43) هزم فرناندو II ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز فتكسرت ساقه وأسر لكن فرناندو II عالجه ثم أطلق سراحه (عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 38).

(44) المن ص 385.

(45) ابن الرنك تسمية ثانية في الرواية العربية لملك البرتغال ألفونسو هنريكيز.

(46) تقع هذه المدينة في البرتغال وتبعد عن لشبونة 67 كلم. وقد أشار الجغرافيون العرب إلى مناعتها بقلعتها المشهورة. سقطت في سنة 485/3-1092 بيد ألفونسو الخامس ملك قشتالة. ثم استرجعها المرابطون سنة 1111/504. ثم استولى عليها نهائيا ابن الريق ملك البرتغال سنة 1147/542 (جمعة شيخة : الفتن والحروب ج2/ص 153 – ت 45).

تعتبر هذه الحملة التي استعد لها الخليفة أبو يعقوب الموحدي استعدادا كاملا من أكبر الحملات الموحدية في بلاد الأندلس ومن أسوئها أثرا فيهم، وأوخمها عاقبة عليهم (47). فقد عاد الجيش الموحدي الجرار إثرها يجر أذيال الخيبة مبرهنا عن عجز فادح في مستوى القيادة والتنظيم. فبعد حصار دام عدة أيام ارتد الموحدون على إثره بدون نظام ولا ترتيب، عن المدينة المحاصرة، وقد أساء بعض قادتهم فهم أوامر الخليفة. فكان من نتيجة ذلك أن داهم النصارى ساقة الجيش الموحدي، وبها أمير المؤمنين فأصيب بجرح كان سبب موته بالطريق في 16 ربيع الأخر 580/ 28 جوليا 1184(48).

ولئن أقرت المصادر العربية جميعها بفشل هذه الحملة، فإن أغلبها لم يعتبرها هزيمة. وانعدام المادة الشعرية في مثل هذا الحدث دليل قاطع على أن غزوة شنترين كانت نكبة بالنسبة إلى الموحدين على الصعيدين الأندلسي والإفريقي.

ورغم سكوت المادة الشعرية أمام هذا الحدث، فإننا عثرنا على قطعة أشارت بطريقة غير مباشرة إلى هول الدمار الذي لحق أحواز مدينة شنترين أثناء حصار الموحدين لها. فقد خربت قراها وأرباضها، وانتسفت أشجارها وغروسها، فكأن الله حسب صاحب البيان المغرب الذي أورد لنا هذه القطعة استجاب لدعاء رجل صالح يعرف بمحمد بن إبراهيم، دعا به على شنترين وهو في علته التي توفي منها. قال (كامل) (49).

يـا شنتـرين ولا أنـادي سـامـعا ... ألقت عـليك بـلاءها الأقـدار
ورمـيت عـند دعائنـا بحـوادث ... تـذر الـديار ومـابها ديـار (50)
وتبدلـت فيك العـمارة وحـشة ... والأمـن خوف والـغنى إقـتار
حتى أقـول بـنغمـة يـابلـدة ... لا أنـت أنـت ولا الديـار ديـار.

---

(47) بعدها اندلعت ثورة بني غانية في الجزائر الشرقية وإفريقية.

(48) عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 127.

(49) ابن عذاري : البيان : 134/3. ط ميرندا.

(50) ديار : أحد.

استرجاع شلب 587 / 1191 Silves [51] :

لم يكن المجتمع الأندلسي- عندما رفض الهيمنة المرابطية وثار ضدها- ليقبل بهيمنة أجنبية هي هيمنة الخلافة الموحدية التي حلت محل السلطة المرابطية بالعدوة الإفريقية. فالروح الوطنية والنزعة القومية مازالت تتأجج في أعماق النفوس بالعدوة الأندلسية والرغبة في التخلص من هذا الأخ المنجد العابر مضيق جبل طارق إلى وطنهم كانت رغبة ملحة. لذا ما إن أعلنت الثورة ضد الموحدين في الغرب سنة 542/ 1147، حتى قامت الثورة ضدهم في غربي الأندلس. وانتهز ابن قسي الفرصة وخرج عن طاعتهم في شلب.

وأسرع عبد المؤمن بن علي بإرسال جيش موحدي لإخماد هذه الثورات. وشعر أمراء غربي الأندلس بالخطر فعادوا إلى طاعة الموحدين.وسارت وفودهم لمقابلة عبد المؤمن وهو بسلا سنة 1150/545 وكان على رأسهم سيدراي بن وزير صاحب باجة ويابرة، وتخلف عن ذلك ابن قسي صاحب شلب وميرتلة، وفضل الالتجاء إلى النصارى، وراسل في ذلك الفونسو هنريكيز ملك البرتغال، واعتبر أهل شلب هذا التصرف من ابن قسي خيانة عظمى، فسخطوا عليه بزعامة ابن المنذر، وحكيت ضده مؤامرة انتهت بقتله، وأعلنت شلب ولاءها للدولة الموحدية سنة 546 / سبتمبر 1151.

ولم يكن انضواء مدينة شلب من جديد تحت لواء السلطة الموحدية ليوفر لها ما كانت تصبو إليه من الأمن والطمأنينة. ولئن أهملت المصادر التاريخية التأكيد على هذه الحقيقة المرة، فقد أشارت بعض القطع الشعرية بكل وضوح إلى أن الوضع في الجنوب الغربي لشبه الجزيرة، وخاصة في منطقة شلب، كان متردياً. فهذا أبو بكر بن المنخل – وهو من أبناء هذه المنطقة – يغتنم مناسبة تهنئة الخليفة أبي يعقوب الموحدي باستكمال البيعة في سنة 1164/560 لينبهه إلى حالة رعيته في هذا الجزء من الأمبراطورية الموحدية أمام خطر يكاد يكون مستمرا يقوم به عدو جشع، شعر بشبه

---

(51) الفتن والحروب ج II ص 154.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

ونزل هذا الانتصار المبكر - حسب المادة الشعرية - على نفوس أهل الأندلس بردا وسلاما، فقد جاء الجزيرة من سيقيل عثرتها، ويجبر كسرها ويعيد لها أمنها. قال ابن مجبر (59) :

لقد أيقنت هذي الجزيرة أنها ... سيجبرها من لا يهاض له جبر
لئن كان مات الأمن في جنباتها ... فقرب أمير المؤمنين له نشر

وكان لعبور الخليفة بجيشه الجرار صداه في ربوع الأندلس المسيحية، فبادر بعض ملوكها ممن أنس في نفسه ضعفا إلى طلب الهدنة من الخليفة، ووصلت إليه وفودهم وهو بقرطبة، فقال ابن مجبر ملمحا للرعب الذي ساد بلاد الروم (طويل) (60) :

ومازلت تدنو كل يوم مسافة ... إليهم ويهوي في نفوسهم الذعر

ولما وصل المنصور إلى قرطبة قام بتجهيز حملتين : الأولى -وتولى قيادتها- اتجهت إلى الشمال الغربي، والثانية سارت إلى الجنوب الغربي. وفي اليوم الذي تقرر فيه خروج الجيش من قرطبة، عقدت للخليفة الرايات بجامعها الأكبر تيمنا وتبركا(61). وفي ذلك يقول ابن مجبر متفائلا ومشيرا إلى تضافر القوتين الروحية والمادية لتجعل من النصر أمرا لا ريب فيه (بسيط) (62) :

بشراي هذا لواء قلما عقدا ... إلا وقد مده الروح الأمين يدا
وأقبل النصر لا يعدو بناحية ... فحيثما قصدت راياته قصدا
واستقبلته بتبشير الفتوح فقد ... كادت تكون على أكتافه لبدا

---

(59) ابن عذاري البيان : 178/3. ط ميرندا.

(60) م. ن : 177/3.

(61) الحميري : الروض ص 107.

(62) م. ن : ص 107.

واتجهت الحملة الأولى إلى الشمال فاستولت صلحا على قلعة طرش [63] ثم حاصرت مدينة طومار[64] .وكانت تدافع عنها حامية من فرسان معبد الداوية. وأثناء الحصار جاءت رسل من ملك البرتغال ابن الرنك تطلب المهادنة والسلم.

أما الحملة الثانية، فقد اتجهت جنوبا وحاصرت شلب. وكان المنصور بمحاصرته طومار يريد أن يمنع الجيوش البرتغالية في الشمال من نجدة مدينة شلب. لكن لا الحملة الأولى، ولا الحملة الثانية حققت الهدف الذي خرجت من أجله، إذ رجعتا بعد حوالي أربعين يوما من خروجهما، إلى مدينة إشبيلية، ويبدو أن قرار المنصور بالرجوع لم يكن اعتباطيا بل كان وفق خطة عسكرية وضعها وبدأ بتنفيذها على مراحل. فهذه الحملة المزدوجة كانت بمنزلة الاختبار. فلما رجع إلى إشبيلية استكمل ضم الحشود وجمع الآلات، ثم خرج غرة ربيع الثاني 587 / 28 أفريل 1191، ويمم قصر أبي دانس -وكان قد سقط بيد البرتغاليين سنة 555 / 1160 - فاستولى عليه[65]، وبعد أن فتح بعض الحصون في طريقه إلى الجنوب الغربي، وصل يوم الخميس 2 جمادى الآخرة 587 / 27 جوان 1191 مدينة شلب فحاصرها إلى إن استسلمت له في 25 من الشهر نفسه 587 / 20 جويليا 1191، فنوه ابن مجبر بهذا الانتصار لكن -مع الأسف - لم تذكر لنا المصادر إلا مطلعا غزليا متركبا من ثلاثة أبيات، لقصيدة أنشدها ابن مجبر للمنصور بهذه المناسبة وقد جاء في هذا المطلع (طويل) [66] :

دعا الشـوق قلبي والركائـب والركبا ... فلبـوا جـميعا وهـو أول من لـبـى

وظـلـنـا نـشاوى للذي بقلوبنـا ... نـخال الهـوى كـأسا ويحسبـنا شربا

اذا القضب هزتهـا الرياح تـذكـروا ... قـدود الحسان البـيض فاعتنقوا القضـبا

---

(63) طرش Torres تقع على مقربة من شمال شنترين (عبد الله عنان : عصر الموحدين ص177).

(64) طومار Tomarوتقع على مقربة من شمال طرش (المرجع السابق).

(65) المرجع السابق ص 186.

(66) الحميري : الروض 108.

وهكذا حقق المنصور الغاية من عبوره باسترجاع مدينة شلب، فأعاد الأمن لنفوس الأندلسيين بغربي الجزيرة. فبرهن للنصارى أن انهماكه في القضاء على ثورة بني غانية بإفريقية لا يمكن أن يلهيه عن القيام بواجبه المقدس في مقاومتهم. ولما عاد المنصور إلى العدوة الإفريقية سنة 587 / 1191 استقبل استقبال الأبطال وهنأه الشعراء بعودته سالما مظفرا، فقال الجراوي (متقارب) [67] :

إيـاب الإمـام حيـاة الأمـم	تـوالـى الـسـرور بـه وانـتظـم
إذا الـخطـب جيش نـحـو الورى	تـصدى لـه عـزمه فانهـزم
سل الـدهر عـن بـطشه بـالعدى	تـجـب من وراء الـدروب الـعجـم
فتوح عـظام جـناها الـزمـان	لـذي هـمم دونـهـن الـهـمـم

علاقة مملكة البرتغال بالخلافة الموحدية في القرن 13/7 :

يبدو أن القوات البرتغالية بعد استرجاع شلب من طرف الموحدين لم يعد لها الجرأة الكافية - ولو إلى حين - لاقتحام ما بقي بأيدي المسلمين في أقصى الجنوب الغربي من شبه الجزيرة، بل على العكس من ذلك حاولت أن تدخل في فترة هدنة ومسالمة مع الموحدين خاصة بعد أن استفحل الخلاف بين المملكة وكرسي البابوية بروما برفض سانشو الأول إعطاء ما كان أبوه يدفعه من جزية إلى البابا. وتواصل هذا الخلاف مع ألفونسو الثاني. واستطاع سانشو الثاني تسوية هذا الخلاف ليتفرغ لحرب المسلمين، خاصة وقد أصبحت الأندلس نهبا لكل منتهب بعد هزيمة الموحدين في معركة العقاب سنة 1212/609 مع الناصر الموحدي. فقد استولت القوات البرتغالية على «إلفاس» سنة 1226/623 وعلى حصني شربة وجلمانية وبقية الحصون على ضفة وادي يانه. ثم استولت على ميرتله وسلمتها لفرسان سانت ياقب. وأخيرا استولت على شلب سنة 1242/640 وعلى ثغر طبيرة 1243/641 في الجنوب. وكان ملك البرتغال يستعين ببعض الوافدين من الصليبيين، من الشرق العربي ولما تولى عرش البرتغال ألفنسو

(67) عبد الله كنون : النبوغ المغربي. ط. 1 ص 7-856.

الثالث قام بالاستيلاء على فارو أو شنتمرية الغرب سنة 1249/647 مع بقية الحصون المتبقية بأيدي المسلمين في هذه المنطقة. ووصل في غزاوته إلى أراضي ولاية الغرب الأندلسية ولكنه تراجع لأن هذه المنطقة من أشلاء الأندلس الإسلامية كانت داخلة في نصيب ملك قشتالة (68).

وهكذا بدت الأندلس في نهاية النصف الأول من القرن 7 / 13 كالجدار الذي تصدع ثم انهار فجأة. وتوالى الزحف النصراني من الغرب والشرق والوسط سريعا على المدن والقرى والحصون والقلاع. فكانت تتساقط أمامه كأوراق الأشجار في خريف عاصف.

وعكست لنا المادة الشعرية هذه السرعة، فلم نعد نجد في هذه الفترة رثاء فرديا لهذه المدينة أو تلك بل أصبح الرثاء عاما لجهة من الجهات أو لكامل بلاد الأندلس.

فمن النوع الأول ماقاله القرطاجني في رثاء شرقي الأندلس بعد أن غادر مسقط رأسه قرطاجنة، واستقر نهائيا بتونس عاصمة بني حفص(69). لقد نعق غراب البين في ربوع شرقي الأندلس، فروع من كن فيه آمنا، وشتت من كان فيه مستقرا : كانوا فيه جمعا موحدا فغدوا فرقا متناثرة في كل مكان، فبر الدهر بحلفه لما أقسم أن يبدد، بهول خطوبه، ما كان من شملهم منتظما. قال أبو المطرف بن عميرة (المنسرح) (70) :

صاح بـهـم صـائح الـرحيـل فما ... فـيهم عـلـى الـبـيـن واحد سلما

وجـاس بالـروع عقـر دارهـم ... مـن بعـد ما كـان سربهم حرمـا

فـهـم عـبابـيـد في الـبلاد ولا ... شـمـل لفـل الخطوب منـتـظـما

قد أقسـم الـدهـر أن يـفرقهـم ... وجـنـب الحـنث ذلـك الـقـسما

يا سـائلي عـن بـكاي بـعـدهم ... بـكيـت دمـعـا حـتي بـكيت دمـا

(68) عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 609.

(69) انظر مقصورة حازم وشرحها للشريف الغرناطي ج 102/1، 122، 123، 128، 137، 138، 168.

(70) مجموع (مخطوطة الأسكريال رقم 520 ص 88).

أما النوع الثاني من هذا الرثاء فيتمثل في رثاء الأندلس جملة، فالمصيبة قد شملت كامل الجزيرة شرقا وغربا وجنوبا. ولقد ركز القرطاجني على أهم عنصر في هذه الأرض المنهوبة، كان يملأ العيون بهجة ويأسر الألباب سحرا، ويغمر النفوس سعادة. هذا العنصر هو أنهار الأندلس. لقد كانت - كما جاء في اللوحة التي رسمها الشاعر للأندلس قبل النكبة - مبعث الحياة بين خمائلها ورياضها، تروي عطشها، فتنبت أنوارها وتصدح أطيارها فيعم البشر والمرح كامل أرجائها. أما الآن فقد أصبحت هذه الأنهار تعزف بخريرها لحن الأسى والألم. فهي بين باك فاضت دموعه شجوا وحاقد كادت مياهه تنضب غيضا، ومتألم لاعزاء له إلا الأنين والشكوى. قال القرطاجني[71]:

أضحت لسان الحال تملي شجوها ... في كل حفل وعلى كل ملا
فقد بكت أنهارها بمدمع ... هام من الوجد لهام ما ارتوى
فالنهر الأبيض [72] يبكي شجوه ... بكل دمع مستفيض مارقا
وقد بكى النهر الكبير صنوه ... إذ لم يطق يروي صدى هام زقا
وكاد شقر [73] أن يغيض عندما ... غيظ بعيث الشقر [74] في كل عرى
وأن وادي آنة في غربه ... وغربه ملآن من دمع جرى [75]
وواديا الثغر المنيف تاجه [76] ... وإبره كلاهما قد اشتكى [77]

---

(71) الغرناطي : رفع الحجب : 170/2.

(72) هذا الإسم يطلق على نهرين : نهر بلنسية وهو نهر طورية R.Turia، ونهر مرسية أو نهر شقورة R. Seguras.

(73) وادي شقر R. Jucar يمر بمدينة شقر ويقع جنوب نهر طورية.

(74) عيث الشقر : عبث النصارى.

(75) أحد الأنهار الكبرى بالجنوب الغربي للجزيرة.

(76) نهر ثان بغرب الجزيرة.

(77) نهر بشرقي الجزيرة.

وأصبحت مياه هذه الأنهارمع قربها وغزارتها لا تروي عطش الثغور المعرضة دوما للنار والدمار[78] :

وقد شكا الثغر صداه ولها والماء منه بين ثغر ولها

وهي تجري سواء في شرقي الأندلس أو غربيها، في أرض أظلمت مغانيها بعد إشراق وأوحشت ربوعها بعد إيناس، وأقفرت أرجاؤها بعد تعمير. قال حازم القرطاجني مخاطبا أبا زكريا الحفصي (مجزوء الرمل) [79] :

فمنى أندلس قد نثلت عنها الكنائن
فمغاني غربها قد أوحشت منها المساكن
ومغاني الشرق داجن أفقها بالنقع داجن
أصبحت وهي مواطن للعدى تلك المواطن
يا ربوعا أقفرت من ناطق فيها وقاطن
كم حديث عن قديم منك شاجن لي شاجن

وهكذا تصبح أرض الأندلس روحا تتلظى ألما بوديانها وأنهارها بسهولها وبسائطها، بهضابها وجبالها، بقراها ومدنها. فتبدو حسناء فصلت قسرا عن حبيبها وهي، لئن سهل على غاصبها أن يحظى بطاعتها بعد طول مكوث، فمن العسير أن ينال حبها ولو طال الدهر. قال أبو المطرف بن عميرة (كامل) [80] :

حسناء طاعتها استقامت بعدنا لعدونا أفيستقيم لها الهوى؟

---

(78) الغرناطي : رفع الحجب : 169/2.

(79) ديوان حازم القرطاجني. ص 5-114.

(80) المقري : نفح الطيب : 310/1.

الخاتمة :

إن المادة الشعرية التي تناولت العلاقة بين المملكة البرتغالية الناشئة والخلافة الموحدية القائمة كانت مادة قليلة نسبيا. وهذا له ما يفسره ذلك أن المادة الشعرية تكثر في الرواية العربية إذا كانت الأحداث التي تصفها أحداثا إيجابية بالنسبة إلى الطرف العربي الإسلامي. وبما أن الأحداث التي جدت بين البرتغاليين والموحدين كانت في أغلب الأحيان لصالح البرتغال، فقد قلت هذه المادة. وما عثرنا عليه منها تركز على وصف الجانب النفسي لسكان الأندلس بصفة عامة وغربي الأندلس بصفة خاصة.

لقد ساد سكان هذه المنطقة من شبه الجزيرة الشعور بالخوف على حاضرهم والقلق على مستقبلهم. وقد مثل ملوك البرتغال بالنسبة إليهم وخاصة الملك ألفونسو هنريكيز رمز البلاء المسيطر. ومثل الخلفاء الموحدون رمز المنقذ المتردد. وتلك حقيقة ذكرها المؤرخون وأكدت عليها وأبرزتها بوضوح كبير المادة الشعرية. ومع ذلك يجب أن ننبه في ختام هذا البحث أن المادة الشعرية في عملية التأريخ سلاح ذو حدين لذا يجب أن نعرف كيف نستعمله فيها باعتبار أن الشاعر، مهما كانت موضوعيته، في رسمه الحدث التاريخي يبقى وصفه وصفا ذاتيا بالدرجة الأولى، وإمكانية إنحيازه عند ذكره الحدث إلى هذا الجانب أو ذاك وارد ومتوقع.

مفهوم الشّعر في النّقد الأندلسي

د. مقداد رحيم
(العراق)

- مقدمة البحث :

لم تنل حركة النقد الأدبي في الأندلس من الدرس والبحث ما ناله الأدب الأندلسي نفسه، ولذلك فإنّ المتتبّع والمتخصّص لا يجد من الدراسات والبحوث الموضوعة في هذا الشأن ما يسعفهما ويكفيهما للاطلاع على جهود الأندلسيين النقدية، وتعرُّف مواقفهم من قضايا النقد عمومًا، وقضايا نقد الشعر بوجه خاص، واستجلاء آرائهم بشأنها، بسبب ضعف الإقبال على الدراسات الأندلسية ولا سيما النقد.

أما العصور النقدية المتأخرة، وخاصّة عصر بني الأحمر (625 / 1227 -897 / 1492) ، فقد بقي النقد فيه يفتقر إلى الوقفة الجادة، والنظرة المتفحصة و الدراسة الدقيقة، فكان ذلك مبرراً كافيًا للولوج إلى هذا الميدان، وتخصيص بحث مستقل به.

وقد تركّز هذا البحث على بيان مفهوم الشعر لدى أبرز نقاد الشعر في الأندلس في هذا العصر، ومواقفهم منه، من خلال تناولهم لقضاياه من الناحية النظرية، في مؤلفاتهم النقدية والأدبية : المطبوعة والمخطوطة، دون النظر في ما كان من ذلك لدى النقاد المشارقة، اذْ أن هذا

البحث لا يهتم بالمقارنة بين النقدين الأندلسي والمشرقي، إلاّ في مواضع يُضطر إليها اضطراراً.

ويمكن أن يكون هذا البحث مشروعًا لدراسة أشمل وأعمق في هذا المجال.

حاول نقاد الشعر الأندلسيون تحديد مفهومهم للشعر بطرق متباينة، بحسب المنهج الذي يعتمده كل منهم في التأليف، فاستطاعوا أن يرسموا صورة لملامح هذه القضية من خلال نشاطهم النقدي الذي وصل إلينا شيء منه، كما سيأتي بيانه.

- أقســـام الشعـــــر :

يحدد أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت. 685 / 1287) فهمه للشعر من خلال تقسيمه إلى خمس طبقات [1] : المُرقِص، والمُطرِب، والمقبول، والمسموع، والمتروك [2] ، وعلى الرغم من أنه حاول أنْ يحدد بالضبط المراد من هذه المصطلحات التي وضعها، إلاّ أنها تبقى فضفاضة غير دقيقة، وقد يقوم عليها خلاف عند الاستعمال. فالمرقص عنده «ما كان مخترعًا أو مولداً يكاد يلحق بطبقة الاختراع، لما يوجد فيه من السرّ الذي يُمكّن أزمّة القلوب من يديه، ويلقي منها محبة عليه» [3].

والاختراع شيء متصل بالمعنى ، واقعٌ، في جانب منه، تحت طائلة قضية السرقات [4]. التي لابد للناقد الحاذق من الإلمام بشؤونها جميعًا ، القادر على استقصاء المعاني المستعملة من لدن الشعراء، في العصور المختلفة، ليستطيع أن يتبين المخترع والمولد، والمأخوذ والمسروق، فضلاً عن تدخُّل عامل الذوق لدى المتلقي والناقد.

وهذا الكلام نفسه يمكن أن يقال في «المُطرب» الذي هو «ما نقص فيه الغوص عن درجة الاختراع، إلاّ أنه فيه مسحة من الابتداع» [5]، «والمقبول» وهو «ما كان عليه طلاوة مما لا يكون فيه غوص على تشبيه وتمثيل وما أشبه ذلك» [6].

أما «المسموع» عنده فهو «ما عليه أكثر الشعراء مما به القافية دون أنْ يمجه الطبع ويستثقله السمع [7] »، وعلى النقيض منه يقف «المترك» ، وهو « ما كان كَلاً على السمع والطبع

---

1) هكذا يسمي ابن سعيد أقسام الشعر.

2) المرقصات والمطربات : ص د.

3) المصدر نفسه.

4) ينظر في هذه القضية : مشكلة السرقات في النقد العربي، والنقد المنهجي عند العرب: ص 92 وما بعدها، والمختصر في تاريخ البلاغة : ص 110 وما بعدها .

5) المرقصات والمطربات : ص 8.

6) المصدر نفسه : ص 8.

7) المصدر نفسه.

»[8]، ويبدو واضحًا أن ابن سعيد لم يقصر كلامه على الشعر وأقسامه من خلال حكمه على المعنى، وإنما جعله يتّسع ليشمل الأوزان والقوافي والألفاظ والأسلوب.

ولعلّ ابن سعيد اهتدى بما فعله ابن قتيبة (ت. 276 / 890) عندما قسّم الشعر على أربعة أضرب [9]، مدارها اللفظ والمعنى، إلاّ أنه وصفها من غير أن يجعل لها اصطلاحاتٌ أو تسميات خاصة بها، كما فعل ابن سعيد.

وينص ابن سعيد على قسم آخر من أقسام الشعر يسميه « هزازًا من طبقة المرقص»[10]، اخترعه من طبقة المرقص، وقد وصف هذا القسم بأنه « أعلى الطبقات، وهي التي لا تخلو من غرض تخيُّل ولطف تحيُّل»[11].

ويركب لسان الدين بن الخطيب (ت. 776 / 1375) مركب ابن سعيد. فيقسّم الشعر إلى صنفين : سحر وشعر، فأما السحر فهو الذي يصفه بقوله : « ... فمن الواجب أنه يُسمّى الصنف من الشعر الذي يخلب النفوس ويستفزها، ويثني الأعطاف ويهزها، باسم السحر الذي ظهرت عليه آثار طباعه، وتبيّن أنه نوع من أنواعه، ولهذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم : أنّ من البيان لسحراً، تتوجه إشارة حرف التبعيض، وإليه ينظر بالطرف غير الغضيض»[12]

وأما الصنف الثاني من الشعر، فقد قال فيه : «وما قصر عن هذه الغاية القاصية، والمزيّة المتصعّبة على المدارك المتعاصية، سمّي شعرا يختلف أحواله عند الاعتبار، ويتميز شبهه من النُظّار[13] »[14].

ويقسم ابن الخطيب الصنف الثاني إلى أقسام : « منها ما يلفظ عندما يلفظ، فلا يُروى ولا يحفظ، ومنها ما يعبث به ويسخر، فلا يُقتني ولا يُدخر، ومنها ما يستخف ويستثقل، فلا يروى ولا ينقل، ومنها ما اشتمل على لفظ فصيح، ووصف صحيح، وقافية وثيقة، وإشارة من العبارة أنيقة، واشتمل على الحكم والأمثال» [15]

- الشعـــر بمفهـومـه العـام :

لا يجد أبو البقاء الرندي (ت.684 / 1285) بُدًا من التنويه بمفهوم القدماء للشعر، فينص

8) المصدر نفسه.

9) ينظر : الشعر والشعراء : 64-69.

10) المقتطف من أزاهر الطرف : ص 92 و102.

11) المصدر نفسه : ص 92.

12) السحر والشعر : ص 10.

13) كذا، ولعلها: النضار.

14) السحر والشعر : ص 10.

15) المصدر نفسه.

على أن الشعر يقوم على أربعة أشياء : «لفظ ومعنى ووزن وقافية، وربما عرض لبعض هذه المواد ما يخلّ به»[16] . ويتنبّه ابن جُزي الكلبي (محمّد بن أحمد ت. 741 / 1341 هـ) على مسألة القصد في النظم، فليس كل ما جاء على أحد هذه الأوزان يُعدّ شعراً مالم يكن مقصوداً، ويحتج لذلك بقوله : «فإن قيل : روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، وروي أيضًا عنه صلى الله عليه وسلم : هل أنت إلاّ إصبع دميت ، وفي سبيل الله ما لقيت، وهذا الكلام على وزن الشعر، فالجواب : أنه ليس بشعر ، وأنه لم يقصد به الشعر، وإنما جاء موزونًا بالاتفاق لا بالقصد، فهو كالكلام المنثور ، ومثل هذا يقال في مثل ما جاء في القرآن من الكلام الموزون»[17] .

أما لسان الدين بن الخطيب فيرى أن «الشعر كل كلام يحضره الوزن والقافية، ويقوم الروي بجناحه مقام الخافية، ويختص به من الأعاريض المتعارفة عروض، ويقوم به نظام معروف ووزن مفروض، وعددها حسب ما نقل خمسة عشر[18] ، ويقتضي أكثر من ذلك التقسيم[19] والتفعيل»[20] .

أمّا جمال الدين محمّد بن أحمد الأندلسي(ت.780 / 1378) فإنه يجد الشعر عند النقاد أربعة أنواع ضمن هذا المفهوم « فمنهم مَنْ يميل إلى ما سهل لفظه وسلم من اللحن والخطأ، مَنْ وجده على ذلك لم يعرج على غيره في اختياره ... ومنهم مَنْ يميل إلى ما أنغلق معناه وصعب استنباطه ... ومنهم مَنْ يميل إلى ما حُشيَ تجنيسًا وترصيعًا ومطابقة وبديعًا، ثم لا يعبأ باختلال اللفظ والترتيب واضطراب النظم وسوء التأليف وهلهلة النسج ... والجاحظ وكثير من الكتّاب يقولون إن المختار ما يجمع السهولة والسلاسة ... وتعرّى من اللحن والخطأ واختلال النظم...»[21] .

وينقل عن بعض البلغاء قولهم « إن من الكلام ...[22] [مايكون][23] مزوقًا منقحًا ثم تجد ما دونه في الصنعة وتقديم أسباب الاختيار يكون أحظى وهو بالطبع والحلاوة، وأدنى إلى القبول وأعلق بالنفوس، ولا تجد لذلك سببًا غير أنّ موقعه من القلب ألطف، وهو بالطبع أليق[24] ».

---

16) الوافي في نظم القوافي : الورقة 11 ب.

17) التسهيل لعلوم التنزيل: 3 / 166، ويقارن بمفتاح العلوم ص 244 -245.

18) العدد نفسه عند ابن خلدون (المقدمة : 2 / 1300)

19) يشير إلى الدوائر العروضية وما ينقل منها من الأوزان المهملة.

20) السحر والشعر : ص 8.

21) المعيار في نقد الأشعار : الورقة 29 أ - 29ب.

22) بضع كلمات لم أتبيّنها.

23) زيادة من عندنا ليستقيم الكلام.

24) المعيار في نقد الأشعار : الورقة 29 ب.

ويتعرض ابن خلدون (ت. 808 / 1405) إلى مصطلحات الشعر، فيحاول لها شرحًا وتوضيحًا من خلال تحديد مفهومه للشعر نفسه، فيقول: «هو كلام مفصّل قِطعًا قِطعًا متساوية في الوزن مُتّحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمّى كل قطعة من هذه القطعات عندهم [25] بيتًا، ويسمّى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافيةً، ويسمّى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة...» [26].

ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقرر أن للشعر أساليب خاصة يفرّق بها بين الشعر والنثر «لأن الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمنثور، وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر، فما كان من الكلام منظومًا وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعراً» [27]

- الشعر بمفهومه البلاغي الخاص:

يذهب حازم القرطاجني (ت. 684 / 1285) بمفهوم الشعر مذهبًا أرسطيًا، إذْ يقرر «أن المعتبر في حقيقة الشعر إنما هو التخييل والمحاكاة في أي معنى اتفق ذلك» [28]، ولا شك في أنه ينحو منحى بلاغيًا، أو هو يغلّب البلاغة بفنونها على أي شيء آخر، كالطبع مثلاً، لأنه يرى أن «الطباع قد تداخلها من الاختلال والفساد أضعاف ما تداخل الألسنة من اللحن، فهي تستجيد الغث وتستغث الجيد من الكلام ما لم تقمع بردّها إلى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية» [29] مع أنه يؤكد ضرورة تقوية الطبع وصقل القريحة [30].

وأفضل الشعر عند حازم «ما حسُنت محاكاته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته» [31]، وأما أردأ الشعر عنده فهو «ما كان قبيح المحاكاة والهيأة، واضح الكذب، خليًا من الغرابة. وما أجدر ما كان بهذه الصفة ألاّ يسمّى شعراً، وإنْ كان موزونًا مقفًى» [32]، ولذلك فإن حازمًا لا يعدّ كل كلام موزون مقفى شعراً [33]، وإلى ذلك ذهب ابن خلدون أيضًا [34].

---

25) يعني العرب.

26) المقدمة: 2 / 1299.

27) المقدمة: 2 / 1205 - 6، ويقارن بنقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر: ص 94 وما بعدها.

28) منهاج البلغاء وسراج الأدباء:ص 21. ويتوسع حازم في شرح معنى التخييل ص 89 وما بعدها، والمحاكاة ص 92 و 93 و 104 وما بعدها، وأثر المحاكاة ص 117 ،وهو يحاول أن يرجع تولّد الشعر إلى المحاكاة ومناسبة الألحان:ص 117 نقلاً عن ابن سينا في كتابه الشفاء، وينظر كذلك كتاب أرسطو في الشعر:ص 36.

29) منهاج البلغاء: ص 26.

30) المصدر نفسه: ص 27.

31) المصدر نفسه: ص72.

32) المصدر نفسه.

33) ينظر المصدر نفسه: ص 26 و 27 و 28. - 34) ينظر المقدمة: 2 / 1205.

وتسيطر فكرة التخييل لدى حازم على معظم مفاهيمه النقدية، ومواقفه إزاء قضايا النقد الأخر، كقضية الصدق والكذب، فيرى أن الشعر « ليس يُعدّ شعراً من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيّل »[35].

ولعلّ ابن خلدون يقترب من حازم شيئا مّا، في مفهومه للشعر من هذا المعيار عندما ينص على أنه « الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف »[36]

- بــواعــث الشعــــر :

يقسم حازم بواعث الشعر إلى أجناس وأنواع: فأما الأجناس فهي عنده ثلاثة : « الارتياح ، والاكتراث، وما تركّب منهما نحو إشراب الارتياح الاكتراث أو إشراب الاكتراث الارتياح »[37] ، أي ما تألف منهما معًا، وأما الأنواع فهي : الاستغراب والاعتبار والرضى والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء، التي تعبر عنها الأغراض الشعرية[38].

ويسمّي الارتياح والاكتراث في موضع آخر : «الآمال والإطراب»، ويقول : «وكان كثير من الإطراب إنما يعتري أهل الرحل بالحنين إلى ما عهدوه ومَنْ فارقوه، والآمال إنما تعلق بخدام الدول النافعة »[39] ، على أن أحقّ البواعث الداعية إلى قول الشعر عنده «هو الوجد والاشتياق والحنين إلى المنازل المألوفة وألاّفها عند فراقها، وتذكّر عهودها وعهودهم الحميدة فيها »[40].

وهو بهذا التقسيم يخالف رأي القدماء في تحديد بواعث الشعر بأربع قواعد هي: الرغبة والرهبة والطرب والغضب، [41] ويقول :إنّ «هذه التقسيمات كلها غير صحيحة، لكون كل تقسيم منها لا يخلو من أن يكون فيه نقص أو تداخل»[42]،ثم ينص على أن أمهات الطرق الشعرية، بحسب ما فصّله وذهب إليه « أربع : وهي التهاني وما معها، والتعازي وما معها ، والمدائح وما معها ، والأهاجي وما معها ، وأنه كل ذلك راجع إلى ما الباعث عليه الارتياح، وإلى ما الباعث عليه الاكتراث، وإلى ما الباعث عليه الارتياح والاكتراث معًا »[43].

إلاّ أن الشعر لايتأتى نظمه على أكمل وجه عنده إلاّ بحصول لوازم أخرى يسمّيها

---

35) منهاج البلغاء : ص 62 ، وينظر كذلك : ص 71.
36) المقدمة : 2 / 1205.
37) منهاج البلغاء : ص 21، ويقارن بـ «الشعر والشعراء»: 78 وما بعدها.
38) ينظر منهاج البلغاء : ص 12.
39) المصدر نفسه : ص 41 - 42.
40) المصدر نفسه : ص 249.
41) ينظر العمدة : 120.
42) منهاج البلغاء : ص 227.
43) منهاج البلغاء : ص 241.

مهيّئات، وينصّ على أنها « تحصل من جهتين :

1 - النشء في بقعة معتدلة الهواء، حسنة الموضع، طيبة المطاعم، أنيقة المناظر، ممتعة من كل ما للأغراض الإنسانية به علقة.

2 - والترعرع بين الفصحاء الألسنة، المستعملين للأناشيد، المقيمين للأوزان »[44]

فأمّا المهيّئ الأول فيوجّه « طبع الناشئ إلى الكمال في صحة اعتبار الكلام وحسن الروية في تفصيله وتقديره ومطابقة ما خارج الذهن به، وإيقاع كل جزء منه في كل نحو يُنحى به أحسن مواقعه وأعدلها، حتى يكون حسن نشء الكلام مُشْبهًا حسن نشء المتكلم به »[45].

وامّا المهيّئ الثاني فتكمن أهميته عند حازم في أنه يوجّه الشاعر « لحفظ الكلام الفصيح وتحصيل المواد اللفظية والمعرفة بإقامة الأوزان. وكانت الأدوات تنقسم إلى العلوم المتعلقة بالألفاظ والعلوم المتعلقة بالمعاني »[46] ، ويلخّص حازم موقفه من هذه القضية بقوله : « فقلّما برع في المعاني مَنْ لم تنشه بقعة فاضلة، ولا في الألفاظ مَنْ لم ينشأ بين أمة فصيحة، ولا في جودة النظم مَنْ لم يحمله على مصابرة الخواطر في إعمال الروية الثقةُ بما يرجوه من تلقاء الدولة، ولا في رقّة أسلوب النسيب مَنْ لم تشطّ به عن أحبابه رحلة ولا شاهد موقف فرقة »[47].

وليس للشاعر أنْ تقوى ملكة الشعر لديه ويستقيم طبعه، دون أن يحفظ من الشعر الكثير، ولا سيما القديم، ويلازم الشعراء، وهذا ما نصّ عليه نقاد الشعر الأندلسيون، يقول حازم : « وأنت لا تجد شاعراً منهم[48] إلاّ وقد لزم شاعراً آخر المدة الطويلة، وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد عنه السلامة في أنحاء التصاريف البلاغية، فقد كان كُثَيِّر أخذ الشعر عن جميل، وأخذه جميل عن هدبة بن خشرم، وأخذه هدبة عن بشر بن أبي خازم، وكان الحطيئة قد أخذ علم الشعر عن زهير، وأخذه زهير عن أوس بن حجر، وكذلك جميع شعراء العرب المجيدين المشهورين، فإذا كان أهل ذلك الزمان قد احتاجوا إلى العلم الطويل، فما ظنك بأهل هذا الزمان ؟ »[49].

أما ابن خلدون فيرى ضرورة أن يكون هذا المحفوظ من شعر فحول الإسلاميين « وهذا المحفوظ المختار أقلّ ما يكفي من شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة وكثير

---

44) المصدر نفسه : ص 40.

45) المصدر نفسه : ص 40 - 41.

46) المصدر نفسه : ص 41.

47) منهاج البلغاء : ص42.

48) يعني الشعراء القدماء.

49) منهاج البلغاء : ص 27، ويقارن بالوساطة بين المتنبي وخصومه : ص 15 - 16.

وذي الرّمة وجرير وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس ... فمن كان خاليًا من المحفوظ فنظمه قاصر ردي‌ء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلاّ كثرة المحفوظ. فمن كَلّ حفظه أو عُدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى ممن لم يكن له محفوظ »[50].

وهو يفضّل حفظ شعر الشعراء الإسلاميين لأنه يرى « أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم، فإنّا نجد شعر حسّان ابن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونصيب وغيلان ذي الرمّة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدراً من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم، ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقةً من البلاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم »[51].

ولا يشك الباحث في أن عكوف الشعراء المحدثين على الشعر القديم يحفظونه ويتدارسونه، عملاً بنصائح النقاد، كان له أثر كبير في الحفاظ على بقاء الشعر العربي يزهو بخصائصه المنفردة، في العصور المختلفة.

- كيفية عمل الشعر :

انفرد حازم القرطاجني من بين نقاد الشعر في الأندلس بالكلام على أوقات نظم الشعر وكيفية عمله، فأما أوقات نظم الشعر، فهي نفسها التي نصح بها أبو تمام أبا عبادة البحتري، إذْ ينصُّ عليها [52] دون أنْ يضيف إليها شيئا، بل هو يوصي الشاعر بأنْ « يأخذ نفسه بوصية أبي تمام الطائي لأبي عبادة البحتري في ذلك ويأتم به، فإنها تضمنت جملاً مفيدة بما يحتاج إلى معرفته والعمل بحسبه صاحب هذه الصناعة »[53].

أما إضافته إلى هذه القضية فتكمن في كلامه على كيفية نظم الشعر ليكون كلامه « تفصيلاً لبعض ما أجمل فيها، وتكميلاً لما نقص فيها »[54] فينصح الشاعر بإحضار مقصده في ذهنه، والمعاني التي ينوي طرقها، ثم يصبها في عبارات وهمية تجريبية، ثم يعمل فكره فيها فيؤلف منها عبارات شعرية تصلح لأن تكون في قصيدة، ثم يختتم عمله بوضع الوزن والروي المناسبين ليكونا تابعين للمعاني لا متبوعين لها. يقول : « إنّ الناظم إذا اعتمد ما أمره به أبو تمام

---

50) المقدمة : 2 / 1206.

51) المقدمة : 2 / 1215 - 6.

52) ينظر منهاج البلغاء : ص 202.

53) المصدر نفسه : ص 202.

54) منهاج البلغاء : ص 204.

من اختيار الوقت المساعد وإجمام الخاطر والتعرض للبواعث على قول الشعر والميل مع الخاطر كيف مال، فحقيق عليه إذا قصد الروية أن يحضر مقصده في خياله وذهنه والمعاني التي هي عمدة له بالنسبة إلى غرضه ومقصده، ويتخيلها تتبعاً بالفكر في عبارات بدد ، ثم يلحظ ما وقع في جميع تلك العبارات أو أكثرها طرفا أو مهيئًا (55)لأن يصير طرفا من الكلم المتماثلة المقاطع الصالحة لأن تقع في بناء قافية واحدة، ثم يضع الوزن والرويّ بحسبها لتكون قوافيه متمكنة تابعة للمعاني لامتبوعة لها »(56) .

وعلى الشاعر، بعد هذه الخطوات، أن يقسم معانيه وعباراته التي أحضرها في ذهنه على الأغراض التي تتضمنها القصيدة آخذاً بالنظر حسن الابتداء، وفي هذا يقول حازم : «ثم يقسّم (57) المعاني والعبارات على الفصول(58) ، ويبدأ منها بما يليق بمقصده أنْ يبدأ به، ثم يتبعه من الفصول بما يليق أن يتبعه به، ويستمر هكذا على الفصول فصلاً فصلاً»(59).

أما العبارات الوهمية التي أحضرها الشاعر في ذهنه، فعليه أن يصيّرها من عبارات منتشرة تتضمّن المعاني وحدها، إلى عبارات شعرية تتضمن المعاني والوزن الشعري الذي بنى قصيدته عليه(60)، ويكون ذلك، كما يرى حازم، «بأن يزيد في الكلام ما تكون لزيادته فائدة فيه أو بأنْ ينقص منه ما هو لا يخل به، أو بأنْ يعدِّل من بعض تصاريف الكلمة إلى بعضها، أو بأنْ يقدِّم الكلام ويؤخر بعضاً، أو بأنْ يرتكب في الكلام أكثر من واحد من هذه الوجوه»(61).

ثم يتحدث عن طبيعة الأوزان، وما يليق منها بكل غرض (62)، ليستعين الشاعر بها على النظم بالشكل الذي يتناسب مع المعاني المقصودة.

ويشترط ابن خلدون، لتحصيل الملكة الشعرية، كثرة حفظ الأشعار، وتعيين نوع الأشعار المحفوظة بحسب الميل والرغبة، قبل البدء بنظم الشعر(63)، ويقول : «فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة، لأن الطبع إنما ينسج على منوالها وتنمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس وإنْ كانت في جبلّتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات، واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها، والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج ... فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر»(64)

---

55) كذا، ولعلها : مُهيّأ.

56) منهاج البلغاء : ص 204

57)أي الشاعر

58) يعني بالفصول : الأغراض. - 59) منهاج البلغاء : ص 204.

60) ينظر منهاج البلغاء : ص 204. - 61) المصدر نفسه.

62) المصدر نفسه : ص 205. - 63) ينظر المقدمة : 2 / 1212.

64) المصدر نفسه : 2 / 1212 - 4.

أما نوع المحفوظ عنده فهوه مُوجَّه إلى نوع الملكة الشعرية، فعلى «قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته في قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ» [65].

- المطبوع والمصنوع :

ومن الشعر ما كان مطبوعًا، ومنه ما هو مصنوع متكلّف، ولم يجد النقاد الأندلسيون بدًا من الإشارة إلى أهمية توفر الطبع لدى الشاعر قويًا. ليأتي شعره خاليًا من الصنعة التي يسمونها تكلفًا أيضًا [66].

يقول حازم : « النظم صناعة آلتها الطبع، والطبع هو استكمال للنفس في فهم أسرار الكلام، والبصيرة بالمذاهب والأغراض التي من شأن الكلام الشعري أن ينحى به نحوها، فإذا أحاطت بذلك علمًا قويت على صوغ الكلام » [67]، وهو لا يرفض التكلف جملةً، بل يستحب التوفر على بعض أشكاله، شرط « ألاّ يسرف في الاستكثار من هذا الفن من الصنعة، فإنه يقود إلى التكلف وسآمة النفس» [68]. ويرى أن الشعر يحسن «بالمراوحة بين بعض فنونه وبعض الافتنان في مذاهبه وطرقه، فيزداد حب النفس لما يرد عليها من ذلك إذا كانت زيادته غبًا » [69]. وإلى مثل هذا الرأي ذهب أبو القاسم الشريف الغرناطي [70] (ت.760 / 1358).

ويعلّل ابن خلدون استهجان التكلف بأنه «يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام، فتحل الإفادة من أصلها وتذهب البلاغة رأسا، ولا يبقى في الكلام إلاّ تلك التحسينات» [71]، وبأنه «قاصر عن الكلام المطبوع، لقلة الاكتراث منه بأصل البلاغة» [72]، ولعله يشير إلى ارتطان الشاعر إلى تنقيح شعره وتزيينه بفنون البديع، فيصير أمره إلى تعمّد النظم من غير سجيّة [73].

مع أنّ كثيرا من النقاد يعربون عن أسفهم لأن الصنعة دخلت في أغلب شعر معاصريهم من الشعراء، فجاء شعرهم متكلفًا، إلاّ أنهم يحكمون على الكثير من الشعراء بالطبع من خلال

---

65) المقدمة : 2 / 1212.

66) ينظر : المعيار في نقد الأشعار: الورقة 2 أ، ومنهاج البلغاء : ص 27، والمقدمة : 2 / 1217.

67) منهاج البلغاء : ص 199. .

68) المصدر نفسه : ص 201.

69) المصدر نفسه : ص202.

70 ينظر المقدمة : 2 / 1221.

71) المقدمة : 2 / 1221.

72) المصدر نفسه.

73) ينظر : الشعر والشعراء : 1 / 78 وفيه أن «المتكلف هو الذي قوّم شعره بالثقاف، ونقّحه بطول التفتيش، وأعاد فيه النظر بعد النظر...»

التأريخ لحياتهم وشعرهم[74].

على أن الناقد أبا البركات البلفيقي (محمد بن محمد بن إبراهيم) يفضل الشعر المصنوع، إذْ عاب شعر أحمد بن عبد النور المالقي، لأنه «لا يعتني فيه ولا يتكلفه، ولا يقصده وأنّ ذلك لعذر في عدم الإجادة»[75] كما يرى.

ومهما يكن من أمر، فإنه ليس هناك مقياس دقيق يتوصل من خلاله إلى مقدار الطبع أو الصنعة في الشعر إذا كان «الحاكم هو الذوق» كما يقول ابن خلدون[76].

- فضل الشعر :

تحدث نقاد الشعر المبرزون في الأندلس ، عن فضل الشعر وأهميته وأثره، وأثنوا عليه كل الثناء ، واستقدموا الأمثلة والشواهد لإثبات ما يذهبون إليه ويؤكدونه، في ثنايا دواوينهم ومؤلفاتهم.

ومن النقاد من خصّصوا بابًا من أبواب مؤلفاتهم للكلام على هذه القضية وحدها، من أمثال أبي الجلاّب الفهري (ت. 664 / 1265) في كتابه «رُوح الشعر، ورَوْحُ الشّحْر»[77] ،

---

74) ينظر : التكملة لكتاب الصلة : مواضع كثيرة منها على سبيل المثال : 1 / 265 و 1 / 410، والحلة السيراء : مواضع كثيرة منها على سبيل المثال : 1 / 124 و 1 / 160 و 2 / / 270، والمقتضب من كتاب تحفة القادم : في مواضع منها : ص 181، وصلة الصلة : مواضع كثيرة منها : ص5 و 72 و 114، والكتيبة الكامنة : ص 88، ونثير فرائد الجمان : ص 226..

75) الإحاطة : 1 / 198 - 9.

76) المقدمة : 25 / 1221، وكان ابن قتيبة قد تناول هذه القضية، وأماط اللثام عنها شيئا مّا، ينظر : الشعر والشعراء : 1 / 77 وما بعدها.

77) هذا الكتاب مفقود، إلاّ أن ابن التجيبي (ت. 750 / 1349) اختصره وسمّى مختصره : لمح السحر من روح الشعر وروح الشحر»، وهو ما يزال مخطوطًا، وهو من مصادر هذا البحث، وفي اسمه ونسبته إلى المؤلف وسنة إنجازه خلاف بين مصادره، فقد ورد اسمه في نفح الطيب (5 / 544) هكذا «نفح السحر في اختصار روح الشعر، وروح الشحر»، وهو في هدية العارفين (1 / 285) : نفح السحر في اختصار روح الشعر» ، وفي موضع آخر منه (1 / 719) ورد اسمه هكذا : « روح الشجر وروح الشعر» !

وفي إيضاح المكنون (1 / 481) هو «روح الشجر وروح الشعر»، وفي موضع آخر منه (2 / 667) هو «نفح السحر في اختصار روح الشعر»، وهو في الأعلام (5 / 222) : «لمح السحر من روح الشعر» فقط.

وقد نسب إسماعيل باشا البغدادي هذا الكتاب إلى أبي الجياب الغرناطي (ت. 749 / 1348) شيخ لسان الدين ابن الخطيب، خالطًا بينه وبين ابن الجلاّب الفهري هذا (ينظر : هدية العارفين : 1 / 719)، وفعل مثله عمر رضا كحالة (ينظر : معجم المؤلفين : 7 / 201).

أما سنة إنجازه فهي في الأعلام (5 / 222)، وفهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (2 / 112) سنة 929 / 1522، والصواب هو سنة (729 / 1328) كما هو مثبت في الأصل المخطوط : الورقة 95 أ.

وأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر (ت. 807 / 1404) في كتابه «نثير فرائد الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان»[78].

يؤكد ابن الجلاّب الفهري قول مَنْ يقول «مقطعات الأدب قراضات الذهب، والأدب وسيلة إلى كل فضيلة. وذريعة إلي كل شريعة، وليس يكمل الأدب حتى يعرف المثل السائر، والبيت النادر»[79]. وينقل عن الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت. 170 / 786) قوله : « من يتكسب بالأدب مالاً اكتسب جمالاً»[80]

ويحاول حازم القرطاجني أن ينحو بفضل الشعر منحى نفسياً فيقرر أن الشعر « من شأنه أن يحبِّب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها. ويكرِّه إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام ، أو قوة صدقه أو قوة شهرته، أو لمجموع ذلك، وكل ما يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثرها »[81].

وكذلك فعل لسان الدين بن الخطيب عندما تحدث عن أثر الشعر البالغ في النفس لا سيما إذا اقترن بالألحان[82].

ويذهب أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر إلى أن «الشعر لا يقوله إلا أهل الفضل والذكاء ، ولا يرتاح لسماعه إلا الكرام»[83]، ويؤكد «أن الأدب[84] زهر حوته من البدائع كمامه، وروض مُدبَّج حاكته من المحامد غمامه،وهو أعذب ما تطمح إليه الهمم الموسومة بالهمامية، وأسنى ما تعتمده نفس أولي الفعال المعروفة بالاهتمامية، لما يشتمل عليه من ضبط القوافي والأوزان، ويحتوي عليه مسرحه من بديع الحلاوة، والنغمات المذْهبة للأحزان، إذْ به تتفاوت في الناس الأخطار ، وتشرف النفوس ، وإن اختلفت بهم الأقطار، وإذ هو أشرف زي وأرفع لباس، وأجلب شيء لنفع وأدفع لبأس ... »[85].

وقد أعلن النقاد الأندلسيون عن موقفهم من الشعر، من خلال ردودهم على مُنكري

---

78) ينظر : ص 31 وما بعدها.

79) لمع السحر : الورقة 4 ب.

80) المصدر نفسه : الورقة 4 أ

81) منهاج البلغاء : ص 71.

82) روضة التعريف بالحب الشريف : 1 / 276.

83) نثير الجمان : ص 31.

84) يعني الشعر خاصة، كما سيتبين من كلامه بعد قليل، عندما يشير إلى القوافي والأوزان.

85) نثير فرائد الجمان : ص 216 و ينظر : نثير الجمان : ص 20، وبين النصين خلاف بسيط في بعض المفردات.

فضله، فانبروا يؤكدون بطلان مزاعم هؤلاء، بالأدلة البيّنة، والحجج الدامغة، فيذكر ابن الأبار (ت. 658 / 1259) أن الملوك إذا ازدانوا بنظم الشعر زادوا قدراً به، وفضلوا على أهل بيتهم، وهو في ذلك يرد على أبي فرج صاحب كتاب «الحدائق»[86] الذي يقول بشأن الخلفاء الأمويين في الأندلس : «...وهم يجلّون عن الشعر أقدارهم، كما يرتفعون عن أن يروى عنهم أو يؤخذ من أقوالهم»[87]. فيقول ابن الأبار : «وهذا الذي قال غير مسلّم له، ولا مقبول منه، بل إكثار الملوك من الشعر دالّ على قوة عارضتهم وسعة ذرعهم، وحاكم بِمَعَانَةِ مادتهم وتمكن تصرفهم، ولولا ذلك لما فضل ابن المعتزّ أهل بيته بالإبداع في أنواع القريض، وكذلك تميم بن المعز المتقيّل أثره في الإكثار، والإتيان بما قَيَّدَ وخَلَّدَ من بدائع الأشعار»[88].

ولأحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الأندلسي (ت. 708 / 1308) كتاب في الرد على مَنْ ذمَّ الشعر سمّاه «ردع الجاهل من اعتساف المجاهل» ذكره حاجي خليفة[89]، وهو مما أخلَتْ به خزائن الكتب.

ويرد أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر على مُنكري فضل الشعر، فيقول، : «إنّ الشعر بنفسه ليس بمنكر، وإنما المنكر منه المذموم الإكثار منه، أو ما يتضمنه من الهجاء للمسلمين وقذف المحصنات، والتشبيب بالحرم، وذكر أوصاف الخمر وأنواع الباطل مما يهيج المرتكبين لذلك، ويُجرِّئهم على المعاصي»[90].

أما أبو الحسن الباهلي الإشبيلي (ت. 829 / 1425) فيرى أن الشعر لا يظهر فضله إلاّ «من ذوي الإبداع والإحسان ... لا ينكره إلاّ أحد رجلين : مراء بكراهيته يظهر بذلك نُسكه، أو جاهل به لا يصلح لروايته»[91].

ومما يكاد يجمع عليه النقاد الأندلسيون في هذه القضية أن الشعر كان ديواناً للعرب، ومفخرة من مفاخرهم، ومن هنا يتبدّى شيء من فضله. يقول ابن خاتمة الأنصاري (ت. 770 / 1368) وهو يذكر نعم الله : « ... كما جَعَلَنا خير أمةٍ أُخرجت للناس، وآثر الشعر بأنْ جعله ديوانها الجامع، وقسطاسها الوازع عن لغتها كلّ إبهام و إلباس، وأجملْ به من ديوان، وأعدلْ به

---

86) هذا الكتاب مفقود، وتوجد منه نقول في بعض المصادر الأندلسية.

87) الحلة السيراء : 1 / 205، نقلاً من كتاب الحدائق.

88) المصدر نفسه.

89) كشف الظنون : ص 840.

90) نثير فرائد الجمان : ص 49.

91) الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق : ص 166

من قسطاس » [92].

وأما ابن خلدون فيضيف إلى هذا قوله : « أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفًا عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم. وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم، وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها » [93].

ويذكر أبو الحسن الباهلي الإشبيلي أن العرب «كانوا يرون خطابه [94] فضلاً، وحكمه عدلاً ويقولون هو الشاهد العدل يوم افتخار الكرام، والحجة القاطعة يوم التنازع والخصام، فمن لم يقم على شرفه وما يدعي لسلفه شاهداً من الشعر بطلتْ حجته وردّتْ دعواه، ومن قيّد شرفه بقوافي الشعر والتوثق بأوزانه وعضده، البيت النادر والمثل السائر قويت حجته واستوضح منهاجه» [95].

ويذهب عبد الكريم القيسي الأندلسي (عاش في صميم القرن 9 / 15) إلى أن الشعر أفضل مآثر العرب « وأفضل ما به يتوصل إلى تفضيلها على غيرها من الأمم وإيثارها » [96]

مصادر البحث ومراجعه :

1- كتاب أرسطو في الشعر : تحقيق شكري محمد عباد - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - 1978 م.

2 - الأعلام : خير الدين الزركلي - ط دار العلم للملايين - بيروت - ط 5 - 1980.

3- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : إسماعيل باشا البغدادي (ت. 1229 / 1813) - مكتبة الإسلامية والجعفري التبريزي - طهران - ط 2 - 1647 م.

4- التسهيل لعلوم التنزيل : محمّد بن أحمد بن جزي الكلبي (ت. 741 / 1340) - المكتبة التجارية الكبري بمصر - ط 1 - 1255 هـ.

5- التكملة لكتاب الصلة : أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار القضاعي

---

92) ديوانه : ص 6.

93) المقدمة : 1 / 1200

94) يعني الشعر.

95) الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق : ص 166.

96) ديوانه : ص 2.

البلنسي (ت. 658 / 1259)- نشره السيد عزت العطار الحسيني - مط. السعادة بمصر - 1955 م.

6 - الحلة السيراء : ابن الأبار البلنسي : تحقيق د. حسين مؤنس - الشركة العربية للطباعة والنشر - القاهرة - ط1 - 1962 م.

7 - ديوان ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي : أحمد بن علي بن خاتمة (ت. 770 / 1368) تحقيق محمّد رضوان الداية - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق - 1972م.

8- ديوان عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القيسي الأندلسي (عاش في صميم القرن 9 / 15) طبع ببيت الحكمة تونس 1988. تحقيق الدكتور جمعة شيخة والدكتور محمّد الهادي الطرابلسي.

9 - الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق : أبو الحسن سلام بن عبد الله بن سلام الباهلي الإشبيلي (ت. بعد 829 / 1425). مط الوهبية بمصر - 1298 / 1880.

10- روضة التعريف بالحب الشريف : لسان الدين بن الخطيب : محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني (ت. 776 / 1374) - تحقيق محمد الكتاني - دار الثقافة - بيروت - ط 1 - 1970 م.

11- السحر والشعر : لسان الدين بن الخطيب : نشره : أم كونتننته فيرير - المعهد العربي الإسباني للثقافة - مدريد - 1981 م

12- الشعر والشعراء : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. 276 / 889)- تحقيق أحمد محمد شاكر - ط دار المعارف بمصر - 1982م.

13- صلة الصلة : أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت. 708 / 1308) تحقيق أ. ليفي بروفنسال - مط الاقتصادية - الرباط - 1928 م.

14- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده : أبو علي الحسن ابن رشيق القيرواني الأزدي(ت. 406 / 1015) - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الجيل - بيروت - ط 4 - 1972.

15- الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة : لسان الدين بن الخطيب - تح. د. إحسان عبّاس - دار الثقافة - بيروت - 1962.

16- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة (ت. 1067 / 1656) - عني بنشره محمّد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليس -

أعادت طبعه بالأوفسيت مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي - طهران - ط 3- 1947 م.

17- لمح السحر من روح الشعر وروح الشجر : أبو عثمان سعد بن أحمد بن ليون التجيبي (ت. 750 / 1349) - مخطوط المكتبة الملكية بالرباط [770].

18- المرقصات والمطربات : ابن سعيد الأندلسي : أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت. 685 / 1286) - دار حمد ومحيو - بيروت - 1972.

19 - معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة - مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ.

20- المعيار في نقد الأشعار وفارقًا بين النقاة والمختار وطرف من فنون البديع من النظم والنثر البارع الرفيع : أبو عبد الله جمال الدين محمد بن أحمد الأندلسي (ت. 780 / 1378) - مخطوط دار الكتب المصرية [6114).

21- مفتاح العلوم : أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت. 626 / 1228) - ط مصطفى البابلي الحلبي وأولاده بمصر - ط - 1927 .

22- المقتضب من كتاب تحفة القادم : ابن الأبار القضاعي : اختيار وتقييد أبي الحسن إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم البلفيقي - تحقيق إبراهيم الأبياري - دار الكتاب اللبناني -بيروت - ط 2 - 1982 .

23- المقتطف من أزاهر الطرف : ابن سعيد الأندلسي : تحقيق د. سيد حنفي حسنين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1984 م.

24- مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمان بن خلدون (ت. 808 / 1405.) تحقيق - د. علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - ط 2 - 1977 .

25- منهاج البلغاء وسراج الأدباء : أبو الحسن حازم القرطاجني (ت. 684 / 1285) - تحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة - مط. الرسمية - تونس - 1966 .

26- نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان : أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر (ت. 807 / 1404) - تحقيق د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط1 - 1976.

27- نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان : أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر - تحقيق محمد رضوان الداية - دار الثقافة - بيروت - 1967).

28- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : شهاب الدين أحمد بن محمّد المقري التلمساني (ت. 1041 / 1631)- تحقيق د. إحسان عبّاس - دار صادر - بيروت - 1968.

29 - نقد النثر : أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (ت. 227 / 841) - تح. د. طه

حسين بك وعبد الحميد العبادي -مط لجنة التأليف والترجمة - والنشر القاهرة - 1927.

30- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين :إسماعيل باشا البغدادي - أعادت طبعه بالاوفسيت مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي - طهران -ط 2 - 1947 .

31- الوافي في نظم القوافي : أبو البقاء صالح بن شريف الرندي (ت. 684 / 1285) - مخطوط المجمع العلمي العراقي -[126 شعر].

32- الوساطة بين المتنبي وخصومه : القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت. 266 / 879) - تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي - مط. عيسى البابلي الحلبي وشركاه ط 4 - 1966 .

من مشاكل كتاب المعيار للونشريسي : نسبة الفتاوى إلى أصحابها والظروف التي حفت بإنجازه وظهوره (القسم الأول)

أ- عمر بن حمادي
(تونس)

I) كتاب المعيار :

1.I- يمثل كتاب المعيار المعرب لأبي العباس الونشريسي (834/1431-914/1508) مصدرا من المصادر الرئيسية لأصناف عديدة من الباحثين المؤرخين : المؤرخ للتاريخ الإسلامي عامة، المؤرخ لتاريخ بلاد المغرب في حقبتيه، سواء المعروفة بالوسيطة أو المعروفة بالحديثة، مؤرخ القضايا الاجتماعية والاقتصادية، أو المهتم بالذهنيات، إلى غير ذلك من الاختصاصات. وقد أكد الكثيرون على الأهمية الكبيرة التي يتمتع بها هذا المصدر، أهمية أصبحت بعيدة عن كل شك أو ريبة [1].

وأهمية هذا الكتاب في تأكد متواصل خاصة بعد التطور الذي عرفه من ناحية النشر، وبعد ظهور بعض الأعمال العلمية التي سهلت استغلاله. فقد نشر الكتاب لأول

---

(1) انظر حول أهمية كتاب «المعيار المغرب» :

Amar(Emile), al Mi‹yār : la pierre de touche des Fétawa de Ahmed al wancharīsī : choix des consultations juridiques des faqih-s du Maghreb, traduction et commentaire: Archives Marocaines, XII et XIII, Paris 1908-1909. p 522 et p 536.
E. levi-provençal, Histoire de l'espagne musulmane, TII, Paris 1953 p116, Note 2.

كذلك الكم الكبير من ملاحظات عدد من الباحثين الذين استغلوا هذا الكتاب كثيرا، ونذكر خاصة :

H.R. Idriis ; F de La Granja ; J.Berque ; V.Lagardère ; D.S Pouvers ;M.I. fierro ; F.Vidal castro…

انظر كذلك محمد حسن، القبائل والأرياف في العصر الوسيط، دار الرياح الاربع للنشر تونس 1986

Mouldi Lahmar, « Les habous dans la société et la Šar‹ d'aprés le Mi‹yār d'al-wanšarīsī ». Les Cahiers de Tunisie, XXXII-XXXII (1990) p 121-177.

مرة في طبعة حجرية سنة 1897/1314 بفاس في اثني عشر جزءا [2]، وكان ذلك ثمرة جهود عدد من العلماء من فقهاء وخطاطين ومصححين. وكان جهدا جبارا أسدى خدمات جليلة، لكنها بقيت محدودة واقتصرت لمدة طويلة على عدد من الباحثين الذين أقدموا على مواجهة الصعوبات الملازمة لتلك النشرة [3]، هذا مع تناقص توفرها في المكتبات. ثم كانت سنة 1981/1402 حين ظهرت نشرة جديدة للكتاب وفق أساليب الطباعة الحديثة، تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة

I.2– وغني عن القول إن أول أسباب هذه الأهمية يكمن في نوعية الكتاب. فكما هو معروف ينتمي الكتاب إلى صنف كتب النوازل [7]، هذا الصنف الذي أخذ يحظى منذ مدة باهتمام الباحثين، المؤرخين منهم خاصة، إذ وجدوا فيه ما يضمن بحث قضايا مختلفة تقدم إضافة حقيقية في ميدان البحث العلمي ومن شأنها أن تخطو به خطوات جدية إلى الأمام من ناحية، وأن تستجيب لآفاق البحث الحديث وميادينه من ناحية ثانية [8]. كما وجدوا فيه معوضا ذا قيمة حقيقية للمصدر الأساسي الذي يفترض أن يعتمد عليه المؤرخ دائما، ونعني الوثيقة بمعناها العلمي. هذه الوثيقة التي تكاد تكون منعدمة بالنسبة إلى الحقبة الوسيطة، على الأقل في فترتها المتقدمة. وإذا تركنا جانبا بعض الاستثناءات، فكتب النوازل تحتفظ بكمية كبيرة منها، وعدد لا يستهان به منها

(7) سوف لن نعطي اعتبارا للتفرقة التي يعطيها بعضهم بين «النوازل» و«مسائل»، وسنستعمل العبارتين في نفس المعنى.

(8) حول أهمية كتب النوازل وأهمية استغلالها من طرف المؤرخ، انظر :

سعد غراب، «كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 16 (1978)، ص 65-102.

عبد العزيز خلوف، «قيمة فقه النوازل التاريخية» البحث العلمي (المغرب الأقصى) العدد 29-30، السنة 16 (1979)، ص 73-82.

محمد مزين، «حصيلة استغلال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية»، أعمال الملتقى حول البحث في تاريخ المغرب : حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات (رقم 14)، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء (المملكة المغربية) 1989، ص 73-93.

محمد مختار ولد السعد، «الفتاوى الفقهية والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الموريتاني» الكراسات التونسية، مجلد 49، رقم 175، الثلاثي الرابع (1996)، ص 11-62.

تتوفر فيه نسبة هامة من شروط الوثيقة (9).

3.I- والنوازل (أو المسائل) هي أحد فروع الفقه. وأهل المغرب، بصفة عامة، من الذين اهتموا كثيرا بالفروع، فظهر لديهم الميل إليها بصفة مبكرة وألفوا فيها كثيرا : في المسائل، والشروط والوثائق والحسبة وما شابه ذلك. وعلينا أن نذكر هنا بأهمية كتب الفقه بجميع أنواعها بالنسبة إلى المؤرخ (10) فلا مجال لأن يبقى مقتصرا على المصادر التقليدية من حوليات وغيرها، فعديد المواضيع لا يمكن البحث فيها إلا بالاعتماد أساسا على كتب الفقه كالمواضيع الاقتصادية والاجتماعية، أو التي لها مساس بالذهنيات والسلوكات. هذا فضلا عما يتأكد لدينا يوما بعد يوم من توثق للاتصال بين مجال التاريخ ومجالات علوم أخرى كالأنتروبولوجيا وغيرها، وما يتأكد من تداخل لمنهجيات البحث.

إلا أن كتب الفقه بقيت دائما مخيفة، بل ربما منفرة أحيانا : فمن صعوبة أسلوب، إلى مصطلحات خاصة ودقيقة، وإلى تعقيد لغة وتراكيب. هذا إذا لم تكن في أغلب الأحيان في حالة مخطوط. نضيف إلى ذلك بقاء المؤرخين، ولمدة، في ما يمكن أن نسميه سوء تفاهم مع هذه الكتب، بعدم اهتدائهم في أغلب الأحيان إلى الكيفية الناجعة لمساءلة هذه الكتب حتى تكشف عن كل مخبآتها، فكانوا يتعاملون معها كما اعتادوا التعامل مع الحوليات أو غيرها، وكان الانتفاع منها محدودا. لذلك يبقى استغلال هذه

---

(9) انظر تلخيصا لموضوع وثائق الأرشيف في العالم الإسلامي في الفترة الوسيطة وذلك في التقديم الذي قام به P. Guichard لكتاب V. Lagardère المذكور أعلاه (إحالة رقم 6)، وقد تعرض فيه كذلك إلى دور كتب النوازل في تعويض النقص. وانظر كذلك ما قاله C. Cahen في مقاله المذكور أسفله (إحالة رقم 10)، ص 239. وانظر بصفة عامة أعمال ملتقى : Les arabes par leurs Archives XVI^ième – XX^ième siècles ; C.N.R.S, Paris 1976 (sous la direction de Jacques Berque et Dominique Chevalier).

(10) انظر خاصة : Claude Cahen, «considération sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien» Atti del terzo congresso di studi arabi-islamici (Ravello, 1-6 sep, 1966) Naple 1967, p 239-249.

الكتب رهين عدة شروط، تبدأ من تحقيقها التحقيق العلمي السليم، إلى مصاحبتها المصاحبة الطويلة، وإلى إيجاد الأسلوب الملائم للتعامل معها، وبإمكانها عندئذ أن تقدم الكثير للمؤرخ، وإن بقيت هذه الكتب لفترة طويلة محل ريبة إزاء ما يمكن أن تقدمه – وموقف ج. سوفجي J.Sauvaget مشهور في هذا المجال-(11) إلا أن ذلك زال وتجاوزه الزمن (12)، وبرهنت هذه الكتب على جدارتها بالاهتمام، وأصبحت متنفسا حقيقيا لبحث مواضيع جديدة، خاصة بعد أن طور المؤرخون أساليب تعاملهم مع المعطيات التي تقدمها وكيفية استخراجها واستغلالها.

وما من شك أن أول شروط النجاح في اكتشاف الأسلوب الملائم وتحسينه بالنسبة إلى استغلال كتب المسائل، يتمثل في التفطن إلى خصائص هذه الكتب وما يلازمها من «نقائص» ومشاكل. فالمسألة أو النازلة عادة ما تتكون –كما هو معروف– من قسمين: قسم فيه سؤال –أو أسئلة– يتضمن حيثيات ومعطيات كثيرة، وقسم يتمثل في جواب فقيه أو أجوبة عدة فقهاء، حول ذلك السؤال، أو تلك الأسئلة التي يتضمنها القسم

(11) يقول J. Sauvoget حول المصادر الفقهية في كتابه : Introduction à l'histoire de l'orient musulman, collection Initiation à l'Islam, Librairie d'amérique et d'orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1946, p 45 : «par une exeption très remarquable, les sources juridiques, ici sont celles dont l'historien a le moins à esperer… beaucoup de constructions des juristes n'ont jamais été autre chose que des vues de l'esprit, reflet d'un idéal qui n'a jamais reçu une application pratique. Ces ouvrages, on ne saurait trop insister là-dessus, meritent la plus grande mefiance (phrase ecrite en italique) de la part de l'historien qui chercherait à les utiliser pour l'étude de la vie sociale : la perspective qu'ils ouvrent sur l'histoire des institutions n'est en fait, qu'un faux collectif (en italique)…».

(12) عدل C. Cahen كما هو معروف من رأي J. Sauvaget المشار إليه في الهامش السابق ونجده يقول في المراجعة التي قام بها لكتاب هذا الأخير في الطبعة الصادرة سنة 1961 (ص 47) : «Il est certain que maintes constructions des juristes n'ont jamais été que des vues de l'esprit, cas particulier irreel ou reflet d'un idéal sans applications historique. Il est certain par consequent qu'une grande méfiance s'impose à qui veut utiliser pour une étude de la vie sociale les exposés des traites de fiqh. Faut-il cependant généraliser ? Non-il faut simplement aborder le droit musulman avec dans l'esprit les remarques suivantes…».
انظر كذلك مقال C. Cahen المذكور آنفا (إحالة رقم 10).

الأول. ويطالب بعضهم بشروط كثيرة ليتم استغلال كل المعطيات التي يتضمنها القسمان استغلالا علميا، من ذلك تبيئتها بالقدر الكافي، كتسمية صريحة لصاحب السؤال أو للجهة الصادر عنها، وتسمية صاحب الجواب، وتقديم التواريخ، وتحديد المواقع، إلى غير ذلك من المعطيات التي تضفي قيمة كبيرة على ما تتضمنه النازلة.

لكن عددا من هذه المعطيات هو مفقود في أحيان كثيرة، مما يمثل عند الكثيرين «نقائص» جسيمة لا تمكن من استغلال النازلة، وبالتالي يقع اعتبارها غير صالحة. وغني عن القول إن مثل هذا الموقف فيه خطأ، إذ أن هناك مستويات عدة تستغل في أطرها تلك النوازل حتى وإن كانت فاقدة لمثل تلك المعطيات.

لكن الأمر قد لا يتوقف عند هذا الشكل من «النقائص»، أي المتمثل في غياب معطيات معينة، إذ قد يتجاوزه إلى ما هو أشد، وهو تقديم معطيات مغلوطة وخاطئة، وهو ما نريد التوقف عنده في عملنا هذا.

لقد لاحظنا من خلال تعاملنا مع كتب النوازل أن من أهم الإشكالات التي تنتصب أمام الباحث هو ذلك المتمثل في نسبة الجواب –أي الفتوى– إلى صاحبها، أي عدم التيقن من هوية المصدر الحقيقي للجواب. وما نقصده لا يتعلق فقط بالفتوى التي لا تتضمن أسماء، بل كذلك أحيانا حتى بتلك التي يذكر اسم «صاحبها»، أو تقدم إشارة حوله. فالقضية مطروحة، وأحيانا بصفة شائكة، خاصة في تلك المجاميع التي عنيت بجمع كم هائل من النوازل لفقهاء كثيرين، منتمين لفترات زمنية جد متباعدة. ففي كثير من الأحيان نحن نتساءل إذا لم يوجد اضطراب في نسبة عدد من الفتاوى إلى أصاحبها، خاصة وأن بعض الخصائص في أسلوب أصحاب هذه المجاميع تفضي إلى وضعيات معقدة ويشوبها الغموض الكبير.

فمن ذلك تلك الحالات التي يحرص فيها صاحب المجموع على ذكر أجوبة عدد من الفقهاء حول سؤال واحد. فقد تتداخل الأجوبة ولا نتبين بالقدر الكافي ما يعود إلى كل فقيه منهم. كذلك تلك الحالات التي يتعقد فيها الجواب عندما يحرص صاحب

المجموع على التدخل ليقدم تعليقا أو إضافة. فقد يتم ذلك بأسلوب لا يمكن من تبين حدود هذا التدخل. كما نذكر بتلك الحالات المعروفة التي يكون فيها جواب الفقيه متضمنا لاستشهادات اقتطفها من أجوبة فقهاء آخرين يريد الاستعانة بها على جوابه. ففي كثير من الأحيان لا نعرف على وجه الدقة أين تنتهي تلك الاستشهادات في صلب الجواب ؟.[13] هذا فضلا عن الحالات التي يكون فيها الجواب بأكمله تكرارا حرفيا لفتوى فقيه سابق، نضيف إلى ذلك التشابه الحاصل بين أسماء بعض المفتين مع فقدان

(13) فمن أمثلة هذا التداخل وما يتولد عنه من اضطراب نأخذ جواب إحدى المسائل التي تضمنها الجزء الثاني عشر من كتاب المعيار المعرب، وهو جزء سنعود إليه كثيرا. هذه المسألة وجهت إلى كبير فقهاء إفريقية في العقود الأولى من القرن 12/6، ونقصد أبا عبد الله المازري المتوفى سنة 536/ 1141، وهي بعنوان : [المرابطون في الرباطات يجتمعون ليلا ويمشون بالقناديل يذكرون الله بالألحان]، وهي من المسائل المشهورة (ص 361-366).

قد أجاب فيها المازري جوابا تضمن عدة آراء استشهد بها. فهو قد استشهد برأي لابن القاسم، تلميذ مالك، الغني عن التعريف.

ثم برواية عن أبي بكر المالكي (صاحب كتاب رياض النفوس) يذكر فيها موقفا ليحي بن عمر، فقيه القيروان.

ثم يستشهد برأي لمالك نفسه حول مسألة وجهت إليه، كما استشهد بكلام للقاضي ابن الطيب (والمقصود هو أبو بكر الباقلاني فقيه المالكية الكبير بالمشرق والمتوفى سنة 1013/403) لينتهي الجواب بفقرة تبدأ بعبارة : «قال الغزالي» تبدو وكأنها جزء من جواب المازري، لكننا نعتقد – لاعتبارات عدة– أنها ليست سوى تعليق من الونشريسي نفسه –أو من صاحب المصدر الذي نقل عنه، والذي قد يكون البرزلي– ولا يمكن بأي حال أن تكون استشهادا تضمنه جواب المازري.

معطيات تمكن من الحسم [14]. لكن ما قد يقع كذلك هو أن يقوم صاحب المجموع بنسبة الجواب، منذ إيراد النازلة، إلى فقيه يشير إليه بكيفيه ما، لكنه في الواقع ليس هو صاحبها الحقيقي، وهو ما تفطنا إلى وجوده في بعض نوازل المعيار.

II) نسبة الفتاوى إلى أصحابها في كتاب المعيار :

1.II- لابد من الإشارة أولا أن الونشريسي قد أكد في المقدمة التي وضعها لكتابه -وهي مقدمة قد تثير الاستغراب لقصرها ووجازتها- على أنه حرص على التصريح «بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر» [15]. ومطالعتنا للكتاب تجعلنا ننتبه وبسرعة إلى أن هذا التصريح كان إجمالا بكيفيتين على رأس النازلة : كيفية أولى، فيها التصريح واضحا- لا لبس فيه في الظاهر على الأقل- إذ يتم بذكر اسم المفتي الذي وجه إليه

---

(14) هذه القضية يصبح لها بلا شك تأثير هام على قيمة الفتوى في كثير من الأحيان. كذلك إذا ما أراد بعضهم جمع الفتاوى أو تبويبها حسب المفتين أو الجهات. وهذا التبويب -حسب المفتين والجهات معا- هو التقسيم الفرعي الذي اتبعه V.Lagardère داخل التقسيم الكبير الذي اعتنقه والذي هو حسب المواضيع (اقتصاد، حياة دينية...). ورغم الجهد الكبير الذي قام به الباحث إلا أن بعض المعطيات حول عدد من المفتين في حاجة إلى المراجعة. وهذه بعض الأمثلة.

فأبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (ذكر ص 97، 406، 484) لم يكن معاصرا للأمير عبد الله (أمير الأندلس بين 888/275 و912/300) بل كان نشاطه الفقهي أساسا زمن الناصر (912/300 - 961/350) وزمن ابنه الحكم المستنصر (961/350 -976/366) بما أنه توفي سنة 965/354.

أما ابن أبي زمنين (ذكر ص 67، 68، 109، 275، 326) فالمقصود ليس الذي توفي سنة 602/ 1206 ، وصاحب الكتاب المشهور : «منتخب الأحكام».

كذلك المذكور بإسم «السرقطي» (ص 61، 104، 174، 264، 477) فليس هو الذي عاش في القرن الخامس وتوفي سنة 1084/477 والذي لا نعرف له فتاوى تذكر، بل هو الفقيه المشهور أبو عبد الله السرقطي المتوفى سنة 1459/861. (تفطن الباحث إلى ذلك، فتساءل أي السرقسطيين هو المقصود وذلك فقط في صفحتي 264 و477). وعمل V. Lagardère هو الذي أشرنا إليه في الهامش رقم 6.

(15) المعيار (1981)، ج 1، ص 1.

السؤال، وكيفية ثانية، أقل وضوحا، وداعية للالتباس، إذ يقع فيها الاكتفاء -على رأس النازلة- بعبارة «وسئل»، دون ذكر لاسم المفتي، وهي كيفية تدفع آليا بالكثيرين -وبكل منطق- إلى عطف المسألة ذات هذه البداية على المسألة السابقة ونسبتها بالتالي إلى نفس المفتي، حتى وإن تتالت سلسلة من المسائل لا تبدأ إلا بهذه العبارة. فكلها محمول على أن صاحبها هو أول مفتي يعترضنا بالعودة إلى الوراء، حتى وإن لزم الأمر عودة بعدة صفحات. فهذا ما تعارف عليه الباحثون وأصبحوا يعتبرونه تحصيلا للحاصل؛ والحجة أقوى بالطبع إذا ما كانت العبارة من نحو : «وسئل أيضا».

2.II- لكن هل الأمر صحيح في كل الحالات ؟ لا شك أن عديد الباحثين لم يكونوا على ارتياح كامل إزاء هذا المسلك، وكانت تعتريهم شكوك حول مدى صحة نسبة هذه الفتوى أو تلك إلى هذا المفتي أو ذاك، فيقومون بالتثبت منها، ولا يتم الأمر عادة إلا إذا كان للمفتي المقصود كتاب فتوى معروف له بصفة مستقلة، ويكون قد نشر -كفتاوى ابن رشد، أو فتاوى المازري، أو فتاوى القاضي عياض- أو حتى مازال مخطوطا كعدد كبير من كتب الفتاوى؛ فيتجشم الباحث عناء التنقيب عن وجود الفتوى فيه ليتحقق من نسبتها. وهذا التحقق أمر مطلوب وضروري، رغم الميل الشائع عند بعضهم، إذ يعتبرون أن قيمة النازلة تكمن في قسمها الأول أي في السؤال ذاته والحيثيات التي يقدمها أكثر منها في الجواب الذي يقدمه المفتي والذي لا يعرف إن أخذ به أم لا ؟!

وهذا الموقف مخطئ في اعتقادنا، فأهمية النازلة تكمن في الجواب بقدر ما تكمن في السؤال، والقضية متعلقة فقط بزاوية النظر وبمركز اهتمام الباحث؛ وغني عن القول إن أهمية الجواب قد تفوق بكثير أهمية السؤال المطروح أحيانا. فنحن إن كنا نعتقد أن السؤال في أية نازلة كانت، هو سؤال هام دائما في نظر المؤرخ الحديث، سواء بما يقدمه من معطيات ذات قيمة حقيقية وظاهرة للعيان منذ الوهلة الأولى؛ أو بما يتضمنه في نظر بعضهم من «تفاهة» أو «سذاجة» -كالسؤال عن الميت يسمع

الدعاء أم لا ؟- فإننا نعتقد أن الجواب هو كذلك دائما، ويجب أن توليه أهمية تتجاوز قيمته الفقهية في حد ذاتها؛ وغني عن القول إن عديد الأجوبة تكتسي خطورة بالغة، كالأجوبة التي يأخذ بها السلطان، أو المعبرة عن موقف مجموعة فاعلة، أو العاكسة لروح فترة ما؛ وعندئذ يصبح موضوع التأكد من أصحابها أمرا ضروريا لا محيد عنه، حتى تستغل تلك الأجوبة استغلالا علميا ثابتا لا لبس فيه، ولا يقع السقوط في أخطاء فادحة قد تحدث بنسبة تلك الأجوبة إلى غير أصحابها، وتبنى عليها تبعا لذلك المواقف والأبحاث.

والحق أن نقول إن ما ذكرناه حول مسارعة بعض الباحثين بالتثبت من نسبة الفتوى إلى صاحبها هو من باب التفاؤل في وجود هذا الصنف من الباحثين ذلك أن ما نلاحظه في كثير من الأحيان هو العكس تماما، أي أن يقوم بعض الباحثين بنشر وتحقيق فتاوى لفقيه ما اعتمادا على عدد من المخطوطات التي خصصت لجمعها، ثم، وفي مسعى اجتهادي منهم، يقومون بإضافة ملحقات تتضمن ما وجدوه من فتاوى تنسب إلى الفقيه المعني بالأمر، لكن لا لشيء إلا لأن مصادر أخرى ذكرتها ونسبتها إلى ذلك الفقيه، في حين لم تتضمنها المخطوطات التي اعتمدوا عليها، واعتبرت بالتالي مخطوطات منقوصة؛ فتحتل تلك الفتاوى -تبعا لذلك- مكانا لها ضمن فتاوى ذلك الفقيه، وتتحصل على ما يمكن أن نسميه اعترافا رسميا بنسبتها إليه، وهو اعتراف قد يجسمه أحيانا، وبصفة واضحة لا تقبل الطعن، منحها رقما مسلسلا يلحقها بالفتاوى التي تتضمنها المخطوطات الأصلية؛ ويصبح من المشروع جدا أن تبنى عليها آراء الباحثين، إذ العمل قد خضع لبحث وتحقيق، وربما حتى لإشراف علمي؛ وعمليات كثيرة من هذا النوع وقعت اعتمادا على «كتاب المعيار المعرب» بالذات، إذ أنه ذكر فتاوى كثيرة لفقهاء مختلفين نشرت بالنسبة إلى بعضهم المخطوطات الأصلية التي تتضمن فتاويهم.

ونحن نعتقد أن العملية، إن كانت مشروعة في حد ذاتها، فإنها تبقى خطرة. فالمسارعة بإلحاق هذه الفتاوى إلى ما يوجد في المخطوطات الأصلية هو موقف يقبل كمسلمة أنها قد خضعت لعملية تحقيق وبحث في صحة نسبتها إلى الفقيه المعني بالأمر، وهو عمل بعيد الوقوع في أغلب الأحيان، بل يكاد يكون مستحيلا في بعض الحالات. فلا يمكن تصور أن يقوم ناشرو المعيار بالتحقيق في صحة نسبة كل فتوى ذكرها الونشريسي لفقيه ما، هل هي بالفعل له أم لا. لكن تبين لنا أنه يجب التعامل بحذر شديد ومتزايد إزاء ما يقدمه المعيار في هذا الموضوع، خاصة في حالات تلك الفتاوى التي لا يذكر اسم صاحبها صراحة. فقد نخطئ كثيرا إذا ما سارعنا بنسبتها آليا إلى فقيه ما بالطريقة التي أشرت إليها أعلاه. وهو ما نريد إثباته في هذا العمل بخصوص عدد من الفتاوى قد تنسب –ونسب بعضها فعلا– إلى الفقيه الكبير أبي الوليد بن رشد –ابن رشد الجد– فقيه العصر المرابطي؛ تكتسي واحدة منها خطورة بالغة، وكانت في الواقع منطلقا لانتباهنا إلى هذه القضية والبحث فيها.

III) الفتوى المنسوبة لابن رشد :

1.III– يحتل أبو الوليد بن رشد الفقيه الأندلسي المشهور (450-520/1058-1126) مكانة خاصة في العهد المرابطي[16]، مكانة لا نعتقد أن الأبحاث توصلت إلى إبرازها. وهو من الشخصيات العلمية الجديرة بعمل جامعي خاص يهتم به ويمكن من الوقوف على كل أبعاد شخصيته. ونحن نعتقد أن أبا الوليد يمثل –صحبة أبي بكر بن العربي (468-543/1076-1148) وأبي الفضل عياض بن موسى (476-544/1083-1149) نموذج الفقيه المرابطي، بل ربما نموذج الفقيه كما كانت تريده المالكية

---

(16) انظر حول أبي الوليد بن رشد : V. Lagardère «Abul-Walid b.Rušd qāḏī l-quḍāt de coudone» ; Revue des etudes islamiques, L IV (1988) (Mélanges Dominique sourdel). p 203-224.

ونحن لا نفهم لماذا لم تخصص دائرة المعارف L'encyclopédie de l'islam ترجمة خاصة بهذا الفقيه الكبير ؟.

المغربية، والذي جسمه من قبل كل من سحنون (160-240/776-852) وابن أبي زيد القيرواني (توفي 386/996).

وقد خدم أبو الوليد بن رشد النظام المرابطي ما من ذلك شك، وتولى له القضاء، قضاء الجماعة بقرطبة؛ لكن دون أن يكون أبدا من صنف فقهاء البلاط المستسلمين للسلطة والملازمين لركابها، فاستطاع أن يحافظ على استقلالية كبيرة مكنته عند الحاجة من أن يكون على مسافة منها، لكن –وكفقيه سني– لم يسع أبدا إلى القطيعة معها؛ فاستعفى من القضاء، لكنه نجح في المحافظة على مكانة كبيرة جعلت السلطة في احترام دائم لآرائه، أي لفتاويه؛ ونحن نعرف ما كان لفتواه في شأن المعاهدين –أهل الذمة المسيحيين في الأندلس– من وقع وكيف أخذت السلطة بها وطبقتها[17].

ويرى الكثيرون أن أبا الوليد بن رشد هو واحد من أولئك الفقهاء الذين يحتلون مكانا ضمن ذلك الصنف من المجتهدين الذين اعترف لهم بالوجود، أي «المجتهدين داخل المذهب»، بعد أن أغلق «باب الاجتهاد»، وانقطع الاعتراف بوجود «المجتهد المطلق». ففي كثير من الأحيان كانت مواقفه مواقف اجتهادية حقيقية، إذ كان قادرا –بالاحترام الكامل لما يسمى أصول المذهب– على اتخاذ مواقف في فتاويه لا يعود فيها إلى رأي سابق –كما أصبحت عليه عادة فقهاء المالكية آنذاك منذ مدة في تقيدهم الشديد بالتقليد– وكان بحق من المستنبطين للفقه، الحاذقين لذلك والعارفين بمستويات الاجتهاد. ونحن نملك له –كما هو معروف– ذلك التصنيف لدرجات المفتين وشروط كل درجة منها، تصنيف كرره كل الفقهاء بعده وتبنوه [18].

وقد حرصنا على التذكير بعدد من الصفات التي كان يتمتع بها أبو الوليد بن رشد حتى نؤكد على قيمة الشخص وقيمة ما قد ينسب إليه من مواقف، خاصة إذا ما تعلقت

(17) انظر ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، ط 2، القاهرة1973، ج1، ص 114.

(18) انظر مثلا : الونشريسي، المعيار، المغرب 1983، ج X، ص 30-35.

هذه المواقف بمواضيع حساسة وذات وزن كالموضوع الذي تثيره الفتوى التي نريد التوقف عندها، وهو موضوع العلاقة بين رجال الفقه ورجال التصوف ورؤية كل واحد منهم إلى الآخر.

فنحن لسنا بحاجة إلى التذكير بأهمية هذا الموضوع بصفة عامة، وبالنسبة إلى العصر المرابطي بصفة خاصة. وأبو الوليد كان معاصرا للفترة التي لا نخطئ إن قلنا أن الصدام فيها أصبح شديدا بين الطرفين، وأن الصوفية فيها أخذوا ينشرون آراءهم بنجاح أكبر، بعد الدعم الذي تلقوه من طرف فقيه كبير هو أبو حامد الغزالي (450-1111-1058/505) -ترب أبي الوليد المولود معه في نفس السنه- وبدأ الصوفية وكأنهم آخذون في التفوق. هذا الصراع كانت من أبرز محطاته -كما هو معروف- تلك الحادثة التي عرفها العصر المرابطي بالذات وانجرت عن قرار اتخذه الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين بإشارة من بعض الفقهاء، ونقصد حادثة حرق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي -سنة 1109/503حسب الرواية المشهورة- وتتبع قرائه إلى درجة أن قاضي الجماعة بقرطبة آنذاك، وهو أبو عبد الله ابن حمدين، الذي تنسب إليه المصادر وقوفه وراء هذا القرار، كفر كل من قرأه. وأبو عبد الله بن حمدين كان بدون منازع زعيم فقهاء قرطبة مدة توليه القضاء والتي كانت من سنة 1097/490 حتى سنة وفاته سنة 1114/508 نظرا إلى المكانة الخاصة التي كانت له عند المرابطين [19]. هذه الزعامة سيتولاها بعده أبو الوليد بن رشد بالذات. لذلك أن ينسب إلى هذا الأخير موقف معين في هذه القضية الهامة، يصبح أمرا ذا وزن حقيقي وله بعده التاريخي، إذ هو سيكون بمثابة موقف أغلبية الفقهاء، فقهاء العصر المرابطي، خاصة وإن زعامة أبي الوليد لهم علميا لم تكن محل أي نقاش،

---

(19) انظر حول كل ما يتعلق بموضوع حرق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي بحث المرحوم سعد غراب، «حول إحراق المرابطين لإحياء الغزالي»، أعمال الملتقى الرابع الإسباني-التونسي، بالما دي ميورقه 1979، نشر المعهد الإسباني العربي للثقافة مدريد 1983، ص 133-163.

والشهادات على ذلك لا حصر لها. بعضها نجده على لسان فقيه له وزنه هو الآخر، وهو تلميذه القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، فقد أكد عياض أن أبا الوليد كان «زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب ومقدمهم، المعترف له بصحة النظر وجودة التأليف ودقة الفقه»، وأنه «كان إليه المفزع في المشكلات»، وإنه كان «عظيم المنزلة معتمدا في العظائم أيام حياته»[20]. ونحن نعتقد أنه بالإمكان أن ينسب إلى أبي الوليد موقف خطر في هذه القضية اعتمادا على فتوى يذكرها الونشريسي في كتاب المعيار المعرب.

III.2- لقد وردت المسألة التي نريد الاهتمام بها في الجزء الثاني عشر من الكتاب (بداية من صفحته 316)، ووضع لها المنجزون للنشرة الحديثة عنوانا : [تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله] ؛ ونجدها تبدأ بعبارة «وسئل». وبالعودة خمس مسائل إلى الوراء، أي ما يوافق تقريبا ثلاث صفحات، نجد أن الفقيه الذي وجهت إليه المسألة هو أبو الوليد بن رشد؛ كما نتبين أن ثلاث من المسائل الأربع التي توجد بين المسألة الأولى -حيث ذكر الاسم- والمسألة التي تعنينا، تبدأ بعبارة : «وسئل أيضا»، اثنتان منها توجد مباشرة بعد المسألة الأولى، حيث نجد كما ذكرنا اسم أبي الوليد. وهذا نص السؤال والجواب نورده كما هو في الكتاب :

[تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله]

«وسئل عن قول الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه الإحياء لما ذكر معرفة الله سبحانه والعلم به قال : والرتبة العليا في ذلك للأنبياء ثم الأولياء ثم العارفين، ثم العلماء الراسخين ثم الصالحين، فقدم الأولياء على العلماء وفضلهم عليهم. وقال الأستاذ القشيري في أول رسالته : أما بعد، فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه، فهل هذا كقول أبي حامد، وهل هذا

(20) القاضي عياض بن موسى، الغنيه، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس 1978، ترجمة أبي الوليد بن رشد، رقم 4 ص 122-125.

المذهب صحيح أم لا ؟ فقد قال بعض الناس لا يفضل الولي على العالم، لأن تفضيل الشخص على الآخر إنما هو برفع درجته عليه لكثرة ثوابه المرتب على عمله، فلا فضل إلا بتفاوت الأعمال. وقد ثبت أن العلم أفضل من العمل، لأنه متعد، وخير العمل قاصر، والمتعدي خير من القاصر، فثوابه أكثر وصاحبه أفضل.

فأجاب : أما تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله فقول الأستاذ وأبي حامد فيه متفق، لا يشك عاقل أن العارفين بما يجب لله من أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما يستحيل عليه من العيب والنقصان أفضل من العارفين بالأحكام، بل العارفون بالله أفضل من أهل الفروع والأصول، لأن العلم يشرف بشرف المعلوم وبثمراته، فالعلم بالله وصفاته أشرف من العلم بكل معلوم من جهة أن متعلقه أشرف المعلومات وأكملها، ولأن ثماره أفضل الثمار، فإن معرفة كل صفة من الصفات توجب حالا عليه، وينشأ من تلك الحال ملابسة أخلاق سنية، ومجانبة أخلاق دنية، فمن عرف سعة الرحمة أثمرت معرفته سعة الرجاء، ومن عرف شدة النقمة أثمرت معرفته شدة الخوف، وأثمر خوفه الكف عن الإثم والفسق والعصيان، مع البكاء والأحزان، والورع وحسن الانقياد والإذعان، ومن عرف أن جميع النعمة منه أحبه، وأثمرت المحبة آثارها المعروفة، وكذلك من عرفه بالتفرد بالنفع والضر لم يعتمد إلا عليه، فلم يعرض إلا إليه، ومن عرفه بالعظمة والجلال هابه وعامله معاملة التائبين المعظمين من الانقياد والتذلل وغيرهما. فهذه بعض ثمار معرفة الصفات، ولا شك أن معرفة الأحكام، لا تورث شيا من هذه الأحوال، ولا من هذه الأقوال والأعمال. ويدل على ذلك الوقوع، فإن الفسق فاش عند كثير من علماء الأحكام، بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة، بل وقد اشتغل كثير منهم بأقوال الفلاسفة في النبوءة والإلهيات، ومنهم من خرج عن الدين، ومنهم من شك فتارة يترجح عنده الصحة وتارة يصح عنده البطلان، فهم في ريبهم يترددون. والفرق بين المتكلمين والأصوليين وبين العارفين أن المتكلم قد تعرف عنه علومه بالذات والصفات في أكثر الأوقات فلا تدوم له تلك الأحوال، ولو

دامت لكان من العارفين، لأنه شاركهم في العرفان الموجب للأحوال الموجبة للاستقامة، فكيف يساوى بين العارفين وبين الفقهاء ؟ والعارفون أفضل الخلق وأتقاهم لله سبحانه، والله سبحانه يقول : «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، ومدحه تعالى في كتابه للمتقين أكثر من مدحه للعالمين. وأما قوله تعالى : «إنما يخشى الله من عباده العلماء» فإنما أراد العارفين به وبصفاته وأفعاله دون العارفين بأحكامه، ولا يجوز حمل ذلك على علماء الأحكام لأن الغالب عليهم عدم الخشية، وخبر الله تعالى صدق فلا يحمل إلا على من عرفه وخشيه. وقد روي هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو ترجمان القرآن» [21].

3.III- قبل أن نقوم بتقديم بعض الملاحظات حول هذا النص، نذكر بأن فتاوى ابن رشد قد وقع نشرها في السنوات الأخيرة. وقد كان ظهورها ثمرة تحقيق قدم في إطار عمل أكاديمي [22]؛ وقد اعتمد الباحث المحقق الطريقة التي أشرنا إليها أعلاه : أي الاعتماد على عدد من المخطوطات التي اعتنت بجمع فتاوى ابن رشد، وكذلك إضافة ملاحق تضم فتاوى لا توجد في المخطوطات التي وقع اعتمادها، ولكن أوردتها مصادر أخرى [23]؛ وغني عن القول إنه في مثل حالة ابن رشد وغيره من الفقهاء الكبار، يمثل كتاب المعيار مصدرا هاما للعثور على مثل هذه الفتاوى.

وما من شك أنه بإمكاننا الحديث طويلا عن هذه الفتوى، لكن هدفنا ليس هذا، بل هو التثبت من مدى صحة نسبتها إلى أبي الوليد بن رشد؛ لذلك سنكتفي فقط ببعض

---

(21) الونشريسي، ن م، جXII، ص 316-317.

(22) فتاوى ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي، ط I. 3 أجزاء، دار الغرب الإسلامي-بيروت 1987.

(23) نفسه، ج III، ما سماه المحقق : «المجموعة الثانية : فتاوى وجدت في غير المخطوطات الثلاث» (وهي المخطوطات التي اعتمدها في التحقيق)، ص 1553-1647. وهذه الفتاوى تتسلسل من الفتوى رقم 566 إلى الفتوى رقم 666. وقد قال المحقق في تقديمها (ج I، ص 13) : هي فتاوى «لم تذكر في المخطوطات ولم تهمل في كتب النوازل والفقه».

الملاحظات التي تخدم هذا الجانب؛ وأول ملاحظة تسترعي الانتباه عندئذ هي بلا شك الوضوح التام للمواقف في هذه الفتوى. فدون تردد، هي تساند كليا ما يراه -حسب السؤال الموجه- كل من أبي حامد الغزالي وأبي القاسم القشيري، صاحب الرسالة المشهورة (376-465/986-1072) [24] وتوافقا تماما، تبعا لذلك، حول تفضيلهما للعارفين بالله وللأولياء على العارفين بأحكام الله، أي الفقهاء.

لكن الجواب لم يكتف بذلك، ولم يقف عند حد التفضيل، الذي بإمكانه أن يكون بين طرفين متساويين، أو يكادان، في المزايا والخصال، فيقع فقط تفضيل واحد منهما عن الآخر؛ بل نراه يلحق بكل طرف أوصافا هي على النقيض من الأخرى، ليتميز العارفون بالله بخصال ومزايا تكاد لا تحصر، في حين يمنح الفقهاء الأوصاف الشديدة والنعوت القاسية : فمعرفة الأحكام -وهي علوم الفقهاء- لا تورث شيئا من الأحوال التي يصل إليها العارفون بالله ولا من أقوالهم وأعمالهم. بل أكثر من ذلك، فإن الفسق فاش عند كثير من علماء الأحكام، وأكثرهم مجانبون للطاعة وللاستقامة، وبصفة عامة فإن الغالب عليهم -حسب هذا الجواب دائما- هو عدم الخشية؛ بل منهم من خرج من الدين؛ ويتساءل صاحبه عندئذ : كيف يساوى بين العارفين وبين الفقهاء ؟ موقف شديد الوضوح وخطير بلا شك، خاصة إذا ما نسب إلى فقيه، فقيه في مكانة أبي الوليد.

وفي الحقيقة يتواصل الجواب، بعد النص الذي أوردناه، ليشرع صاحبه في وضع تصنيف للعلماء بالأحكام، ليتبين فيهم ما سماه «أقساما» باعتبار نوعية علمهم [25]، وليقدم ما سماه «فائدة» حول «المعرفة» وبعض معانيها [26]، لينهي كل ذلك بفقرة مطولة نسبيا[27] بدأها قائلا : «فهذه نبذة من أوصاف العارفين بالله تعالى. ومما يدل

(24) انظر حول أبي القاسم القشيري : EI 2. TV. p 530 (par H. Halm) وقد كتب القشيري «الرسالة» سنة 438/1045.

(25) الونشريسي، ن م، ج XII، ص 317.

(26) نفسه، ص 319.

(27) نفسه، ص 319-320.

على فضلهم على الفقهاء ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء، إلا أن يسلكوا طريق العارفين ويتصفوا بأوصافهم...».

فهذا الموقف الواضح الجلي، وما تضمنه من نعوت رمى بها الفقهاء، ومن صفات أغدقها على العارفين بالله ينسب، ونسب فعلا [28]، إلى أبي الوليد بن راشد الجد زعيم الفقهاء المالكية في الأندلس في العصر المرابطي.

4.III– لقد صدمنا هذا الجواب كثيرا، خاصة ونحن نبحث في فقهاء العصر المرابطي، وقد تكونت لنا بعد فكرة عن الميولات التي كانت تحركهم في تفكيرهم وفي مواقفهم، وجدنا في بعضها أحيانا مواقف جريئة لهذا الفقيه أو ذاك، أو حتى عند السلطة نفسها، وتقف ضد الانطباعات المتوارثة عن هذه الفترة ورجالها؛ لكننا وجدناها في أغلب الأحيان –وخاصة عند الفقهاء– في انسجام مع الخطوط الكبرى لتفكيرهم؛ وحتى وإن لم تكن في انسجام تام، فإن اكتشافها عندهم لا يثير الاستغراب إذ ثمة دائما بعض العوامل التي تفسرها، والتي قد تكون من صنف بعض المطالعات الخاصة، أو الاتصال بأساتذة متميزين، أو الإيغال في رحلة بعيدة، أو التعرض لأحداث استثنائية، إلى غير ذلك من العوامل.

فأن نكتشف ميلا شافعيا عند القاضي عياض بن موسى، فالأمر يمكن أن يقبل، رغم أنه المتحمس الكبير للمالكية والمؤرخ لمذهبهم؛ وأن ينتقد أبو بكر بن العربي ما رآه من جمود لفقهاء عصره وتشبث لهم بالتقليد، أمر مفهوم هو الآخر. كذلك أن يكون من أمراء المرابطين من كان يحمي الفلسفة وأصحابها، ويشق الجيوب طربا لسماع

---

(28) انظر مثلا : رضوان مبارك، «حول بعض القضايا المذهبية والعقيدية في العصر المرابطي من خلال فتاوى ابن رشد» وهو مقال صدر ضمن ما نشر من أعمال مهداة للفقيد محمد زنيبر بعنوان : التاريخ وأدب النوازل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ط 1، الرباط 1995. انظر خاصة ص 72، هامش 7.

الشعر الفصيح ويغدق الأموال على قائليه، أمر لا يصدمنا البتة؛ كما لا يصدمنا كذلك الوصف الذي يقدم لنا لعلي بن يوسف، أمير المرابطين، ويرى أنه «أن يعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين»[29]، رغم أنه هو الذي أمر بإحراق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي. بل إننا قد نقبل حتى هذا الجواب لأبي الوليد بن رشد، لكن في قسم منه فقط، وهو المتعلق بمدح العارفين بالله والنظر إليهم بإكبار؛ أما أن نقبل بقية ما يتضمنه الجواب، حيث النعوت الشنيعة التي تلحق بالفقهاء، من رمي بالفسق، ومجانبة للطاعة والاستقامة؛ ومن خروج عن الدين وتردد في الريبة وعدم الخشية؛ فهذا ما لا مجال إليه، ولا يمكن قبول صدوره عن ابن رشد، بناء على كل ما هو متوفر حوله ونعرفه عنه، وبالتالي يضع الجواب كله في موضع الشك حول صحة نسبته إليه.

لذلك صدمنا هذا الجواب كما ذكرنا، ودخلتنا ريبة في شأنه رافقها حيرة بقبول محقق فتاوى ابن رشد له وذلك بوضعه ضمن ملحقات هذه الفتاوى، ليترسخ هذا الجواب أكثر كجواب لابن رشد وتنعدم تقريبا إمكانية الشك فيه؛ فقبله بعض الباحثين وبنوا عليه أبحاثهم واستنتاجاتهم، وستبنى عليه بلا شك أبحاث أخرى؛ لكننا لم نمل أبدا إلى التسليم بأن هذا الجواب هو بالفعل جواب لابن رشد الجد. فكان منا أن أخذنا في بحث أمر هذه الفتوى، ليصبح شكنا يقينا، ولنبرهن على أن هذا الجواب ليس لابن رشد ونكتشف صاحبه الحقيقي.

IV) التحقق من هذه النسبة :

IV.1- قد لا تكون هناك فائدة كبيرة في إعطاء التفاصيل الدقيقة حول المراحل التي مر بها بحثنا في هذا الموضوع، لذلك أكتفي بالتوقف عند محطاته الرئيسية.

---

(29) هو الوصف الذي يعطيه له عبد الواحد المراكشي، انظر كتابه : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط. 7، دار الكتاب، الدار البيضاء 1978 ص 252.

أما الأولى، فتمثلت في مراجعة سلسلة المسائل التي استهلت بعبارة : «وسئل» انطلاقا من المسألة التي ذكر فيها اسم أبي الوليد بن رشد على أنه الفقيه الذي وقع توجيه السؤال إليه، لعلنا نجد فيها ما يعيننا على التثبت. فوجدنا أنها إحدى عشرة مسألة، أربع منها تسبق المسألة التي تعنينا، وست تأتي بعدها. (أما الحادية عشرة فهي المسألة التي نهتم بها)، ليذكر بعد ذلك [30] اسم فقيه آخر هو «الفقيه العالم سيدي أحمد ابن عبدر الرحمن، ابن زاغ التلمساني».

وقد كان هذا البحث مثمرا، إذ استوقفتنا مسألة أقنعنا الجواب فيها بأنه لا يمكن أن يكون جوابا لابن رشد لما تضمنه من معطيات أثارت انتباهنا. فقد سئل صاحب الجواب –والمفترض أن يكون ابن رشد– «عن حكم توسيع الثياب وتكبير العمائم...»، فأجاب بما معناه وجوب الاقتداء برسول الله، معددا ما يستلزمه ذلك؛ لكنه يضيف قائلا : «ولا بأس بلبس شعار العلماء من أهل الدين، ليعرفوا بذلك فيسألوا». ثم يتوسع صاحب الجواب قائلا –وهذه هي المعلومات التي أثارت انتباهنا– «فإني كنت محرما فأنكرت على جماعة من المحرمين لا يعرفونني ما أخلوا به من آداب الطواف فلم يعبؤوا...» [31]. فلا يمكن أن تتعلق هذه المعلومات بابن رشد –وبالتالي لا يمكن أن يكون الجواب له– وذلك لسبب بسيط وهو أنه لم يحرم أبدا ولم يحج. فالمعني بالسؤال هنا غيره بما لاشك فيه.

(يتبع)

---

(30) نفسه، ص 323.

(31) نفسه، ص 321-322.

المكتبة الأندلسية

I) تستور/وثائق ودراسات :

تـأليف : أحمد الحمروني.نشر : ميدياكوم، تونس 1999. 207 ص عـربية، 8 ص فرنسية، صورجاك فيـنر تقديم : سليمان مصطفى زبيس (القسم العربي) والهادي إكرت (القسم الفرنسي).

سبق للأستاذ أحمد الحمروني أن نشر كتابا عن «تستور/تاريخ ورحلات» (ميدياكوم، تونس 1994) وآخر عن «الموريسكيين الأندلسيين في تونس/دراسة وبيبليوغرافيا» (ميدياكوم، تونس 1998). وفي كتابه الثاني «عن تستور/وثائق ودراسات» جمع البحوث التي نشرها قبل صدور كتابه الأول عن مدينة تستور وأثراها ببحوث أخرى نشرها في مجلة إيبلاء (IBLA) وفي المجلة التاريخية المغاربية مشفوعة بملخصاتها الفرنسية.

في هذا الكتاب المكمل للأول عرف المؤلف بمنهجية تاريخ تستور ومصادره، ودرس المواقع الأثرية حولها اعتبارا لعلاقتها بها مثل، كوريفا، واهتم بالروايات الشفوية وكتب الرحلات ودفاتر الحالة المدنية كمصادر تكميلية لتاريخ المدينة، وحقق قصائد لعلمها شيخ الزيتونة إبراهيم الرياحي اعتمادا على نقائش مكتشفة لمعرفة أثر الأولياء الصالحين في المجتمع الموريسكي، وكشف عن حياته الدينية والنفسية مركزا على دور المرأة والجن والسحر فيها. كما بحث في الوثائق الدالة على مساهمة الجهة في ثورة علي بن غذاهم سنة 1864 ثم في الحركة الوطنية التحريرية. وخصص بعض تلك البحوث لنماذج من الصناعات التقليدية والأدب الشعبي والعادات والفنون،

كما عرف بأعلام تستور من أمثال إبراهيم التيبلي (= خوان بيرث) وعلي الكوندي... والربي فراجي ولي صالح لدى اليهود.

واعتمد في كل ذلك على المطبوعات، وخاصة على المخطوطات والنقائش ودفاتر الأرشيف الوطني ودفاتر الحالة المدنية ببلدية المكان. وأكمل عمله التوثيقي بمراجع جديدة.

بهذا يكون الأستاذ الحمروني قد أوفى مدينة تستور حقها في إطار إسهاماته القيمة في مجال الدراسات الموريسكية الأندلسية. وعبر عن موقفه في تصدير القسم العربي على لسان مواطنه – الإسباني التونسي – إبراهيم التيبلي الذي نظم في تستور سنة 1628 م قصيدة ذات 4608 بيتا بالإسبانية مع هوامش بالعربية في الدفاع عن الإسلام والرد على النصارى وتعليم المهاجرين الأندلسيين مبادئ دينهم، استهلها بقوله :

«يا قلمي تشجع !
ودون أن تخشى لومة لائم.
اكتب بلا مواربة،
فأصلك من طليطلة الشهيرة،
أحسن مدن إسبانيا
التي يروي "التاج" الصافي باديتها»

II) دراسات في التاريخ الموريسكي للأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي :

يحتوي الكتاب على قسمين : (1)

1) قسم للدراسات بالعربية على اليمين وبه سبع دراسات.

2) قسم للدراسات بالفرنسية على اليسار وبه خمس دراسات.

---

(1) تم تقديم هذا الكتاب، والكتاب الموالي في معهد ثرفنتس بتونس (المركز الثقافي الإسباني) تحت إشراف مدير المعهد يوم 3 نوفمبر 2000.

يشترك القسمان في التقديم وفي خمس دراسات : بالنسبة إلى التصدير تعرض فيه الأستاذ التميمي إلى تقديم جلالة ملك إسبانيا اعتذارا لليهود المطرودين من إسبانيا إثر سقوط غرناطة سنة 1492/898.

أما الدراسات المشتركة فهي :

أ- دراسة تقييمية للأعمال العربية المهتمة بالتاريخ الموريسكي الأندلسي.

ب- دراسة حول السياسة العثمانية تجاه طرد الموريسكيين الأندلسيين ومرورهم بفرنسا والبندقية سنة 1018-1019/1609-1610.

ج- دراسة حول مناورات لخطة عصيان بالأندلس سنة 1522/929، ودور الجالية الموريسكية بإسطنبول في سياسة هولندا حيال طرد الموريسكيين الأندلسيين سنة 1610/1019.

د- دراسة تتعلق بوثيقتين تهتمان بفئة المهمشين من النساء والأطفال الفقراء والمصابين الموريسكيين بزغوان في منتصف القرن 19.

هـ- دراسة تتعلق بوثيقة نادرة عن توزيع الماء في المجال الحضاري لمدينة زغوان الموريسكية في منتصف القرن 19.

وينفرد القسم العربي من هذه البحوث بدراستين : نجد في الأولى تأملات جديدة حول مصير الموريسكيين الأندلسيين بعد سقوط غرناطة وحتى طردهم من الأندلس، وفي الثانية بقاء الإسلام في مدينة غرناطة إلى أوائل القرن 18.

بالنسبة إلى هذا الكتاب الهام، نود أن نبدي ملاحظة تتعلق بقضية سياسية حضارية فيه. ونبدأ بذكر مراحلها :

- المرحلة الأولى : تمثلت في إعلان وسائل الإعلام في أواخر سنة 1991 أن جلالة ملك إسبانيا سيلقي خطابا في 31 مارس 1992 بمناسبة الذكرى الخمسمائة لطرد اليهود من إسبانيا، يقدم خلاله اعتذارا رسميا لهم. وبالمناسبة يسن قانونا ذا دلالة رمزية يلغي فيه قانون الطرد.

- المرحلة الثانية : تمثلت في أن جلالته قام فعلا في 31 مارس 1992 بزيارة بيعة في مدريد ولبس القبعة اليهودية على رأسه وألقى خطابا رددته جل وكالات الأنباء العالمية. وتضمن الخطاب اعتذارا لليهود الذين أطردوا من إسبانيا طردا تعسفيا أثناء القرون الوسطى.

- المرحلة الثالثة : تمثلت في قرار الحكومة الإسبانية في 2000/7/15 المساهمة بمبلغ مليون ونصف مليون دولار خصص لأحفاد اليهود المطرودين من إسبانيا سنة 1492/898.

ونحن نعتبر هذا لفتة سامية من لدن إسبانيا الحديثة لما ترسخ فيها من قيم الحق والحرية والتسامح.

- المرحلة الرابعة : تمثلت في أن جلالة الملك ألقى يوم 1992/11/4 بمدينة الزهراء بقرطبة خطابا حضره سفراء الدول العربية المعتمدين بمدريد، كما حضره الأمين العام لجامعة الدول العربية، نوه فيه بالتاريخ المشترك بين العرب وإسبانيا. هذا التاريخ الذي أنتج حضارة راقية ما زالت الإنسانية تنعم بنتائجها إلى اليوم. وهي حضارة أصبح الإسبان يعتزون بها ويدرسونها وينوهون بعظمتها. لكن الملك مع الأسف لم يشر إلى أي اعتذار للمطرودين العرب من إسبانيا رغم أن عددهم، لكثرته، لا يمكن أن يقارن بعدد إخوانهم اليهود الذين أطردوا معهم.

وحز هذا الاستثناء في نفوس جل المثقفين العرب والمسلمين وخاصة المهتمين بالدراسات الأندلسية من العرب والأجانب. وتحرك الأستاذ التميمي كعادته ومنذ المرحلة الأولى للقضية أي منذ الإعلان في أواخر سنة 1491/897 عن أن الملك سيلقي كلمة في سنة 1992/898 يعتذر فيها لليهود. لقد قام الدكتور التميمي بتوجيه نداء في 1991/12/12 إلى جلالة الملك دعا فيه إلى ضرورة معاملة المطرودين من إسبانيا من عرب ويهود على قدم المساواة، وذلك بتقويم إعتذار أدبي يوجه إلى العالمين العربي والإسلامي.

وازداد ألم المثقفين العرب بعد الكلمة التي ألقاها الملك بمدينة الزهراء دون الإشارة إلى طرد المسلمين أو الاعتذار إليهم. فعلق الأستاذ التميمي على هذه الكلمة التي تجاهلت حسب قوله «أشنع مأساة عرفتها البشرية في عصر النهضة الغربية على الإطلاق»، وهي مأساة المطرودين العرب من وطنهم. ويبدو أن تعليق الأستاذ التميمي على خطاب الملك لم يرق للسيد ميكال أنجل موراتينوس المدير في وزارة الخارجية الإسبانية في ذلك الوقت والسفير الحالي لإسبانيا في إسرائيل، وموفد اللجنة الأروبية إلى الشرق الأوسط. واعتبر تعليق التميمي فيه عبارات مزعجة ودالة على موقف لا يسمح لنفسه بقبوله بأي حال من الأحوال.

وملاحظتنا هي أن نداء الأستاذ التميمي وتعليقه بما فيهما من سرعة المبادرة وجرأة الملاحظة لم يكونا وحيدين، ذلك أن مجلة دراسات أندلسية قامت في عددها الثامن الصادر في جوان 1992 بتوجيه نداءين لجلالة الملك :

1- النداء الأول جاء على لسان مدير المجلة الأستاذ جمعة شيخة في افتتاحية المجلة قال فيه : «إن مجلة دراسات أندلسية وهي تنادي بتعميم إلغاء قانون الطرد على اليهود والعرب معا من منطلق حضاري ثقافي لتأمل أن يستجيب جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس لهذا النداء. وما ذلك بالأمر العسير على جلالته، وقد برهن في مناسبات عدة على تمسكه بمبادئ الحق والعدالة والخير لكل الشعوب والأمم التي تألمت سابقا، وما زال بعضها - كالفلسطينيين - يئن تحت وطأة العذاب والألم حاضرا.»

2- وجاء النداء الثاني على لسان الأستاذ فرحات الدشراوي فقد طالب في ندائه «نداء التسامح والسلام» الموجه إلى جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس بأن تبادر إسبانيا - تقديرا لماضينا المشترك الحافل بحضارة كانت من أبهى الحضارات الإنسانية - بإلغاء سائر المراسيم التي وقع بمقتضاها طرد ما تبقى بإسبانيا من الموريسكيين في سنتي 1018-1019/ 1609 و1610.

إن أخوف ما نخافه اليوم في هذا الظرف العصيب أن تكون هذه المعاملة القائمة على مكيالين تحريضا لإسرائيل على اعتبار نفسها فوق الأخلاق والعدالة والقانون فيزداد تعنتها ويزداد عذاب الشعبين الفلسطيني واليهودي بأرض الأديان والمقدسات.

III- La política y los moriscos en la época de los Austria.

هذا الكتاب هو عبارة عن مجلد ضخم ضم بين دفتيه مجموعة من البحوث ألقيت في ندوة علمية تمت في إشبيلية ديسمبر 1998. ونشرت هذه البحوث تحت إشراف الدكتور : ردولفو جيل غريموRODOLFO GIL GRIMAU وتقديمه.

عدد هذه البحوث تسعة عشر بحثا كتبت بالإسبانية إلا البحث عدد 2 فقد جاء باللغة العربية ونسب للدكتور محمد عبده حتاملة قسم التاريخ بكلية الآداب، الجامعة الأردنية وعنوانه : ثقافة الموريسكيين المسلمين في الميزان : دراسة نقدية لنصوص ألخميادية» ص ص 24-48.

قمنا بقراءة هذا البحث بكثير من الاهتمام في محاولة منا الاستفادة منه بالاطلاع على شيء جديد في الدراسات الموريسكية كما هو الحال في البحوث التي نقرؤها في كتب مركز التميمي بزغوان. لكن مع الأسف لاحظنا أن الباحث المحترم اعتمد على نصوص كانت قد عربت من اللغة الألخامية في نطاق قسم العربية بكلية الآداب تونس. وقد قام بتعريبها الأستاذ حمودة ثعيب في نطاق شهادة الكفاءة للبحث العلمي وناقشها بنجاح في جوان 1985، تحت إشراف الدكتور جمعة شيخة. هذا وقد أشار الباحث إلى هذه الدراسة وإلى صاحبها لكن دون ذكر عنوانها. فقلنا هذا من باب زلات القلم.

ثم لاحظنا أن التخطيط في دراسة د. حتاملة هو نفسه تقريبا التخطيط الذي اتبعه جمعة شيخة في بحث كان قد ألقاه في ندوة حول الموريسكيين في مركز التميمي للبحث العلمي بزغوان ونشر في نطاق أعمال هذه الندوة سنة 1993 أي قبل نشر

الأستاذ حتاملة لبحثه بخمس سنوات [2]. ومع ذلك قلنا إنه من الممكن أن يشترك باحثان في تخطيط واحد أو متقارب.

ولاحظنا ثالثا أن أهم الأفكار الموجودة في بحث الأستاذ حتاملة هي نفسها موجودة في بحث جمعة شيخة، فبدأ يداخلنا الشك في نزاهة الباحث الأردني. ومع ذلك قلنا كما قال ابن رشيق في عمدته (ج1 ص 127) : «إن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق، لكن العمل على جودة اللفظ وحسن السبك وصحة التأليف»، وحتى هذه لم نجدها في بحث د.حتاملة، فقد لاحظنا رابعا أنه أخذ من بحث جمعة شيخة المعاني والألفاظ معا دون أية إشارة إلى البحث المقتبس منه ووضع ما اقتبس بين معكفتين حسب منهجية البحث العلمي النزيه وإليكم أمثلة واضحة على هذا السطو :

(2) عنوان البحث : قراءة نقدية في بعض النصوص الموريسكية المعربة عن الألخامية (ندوة حول الموريسكيين بمركز التميمي للبحث العلمي سنة 1993).

1) فقرات نقلها حتاملة بمعانيها وألفاظها مع تغيير بعض الكلمات أو العبارات :

نص جمعة شيخة	نص عبده حتاملة
أ) إن ما حاولنا أن نقوم به من إبراز للبعد الديني والنفسي والفكري في هذه النماذج القليلة من النصوص الألخامية يبقى ناقصا، ما لم يقع إثراء هذه النصوص بنصوص أخرى حتى <u>تكون نظرتنا وتحليلنا</u> أعمق وأشمل وأكمل ص11.	ويجدر بنا الاعتراف أن ما حاولنا القيام به من تسليط للأضواء حول الأبعاد الدينية والفكرية والنفسية في ضوء النماذج الخميادية الموريسكية يظل ناقصا. وذلك ما لم يتم إثراء هذه النصوص بنصوص أخرى. ص 48.
ب) تعكس هذه النصوص الألخامية، زيادة على الجانبين الديني والفكري الجانب النفسي وتتراءى لنا بعد قراءتها كمسكنات لنفوس يائسة قانطة تحتضر وسط جو خانق رهيب. فجلها يدور حول الآخرة وحول قضية أساسية هي غفران الذنوب. إن الموريسكي بهذا الاتجاه الكلي إلى الآخرة يشعر بأن الحياة المادية خسرها فلا أقل من كسب الحياة الروحية لتعويض ما خسره.	يلاحظ الدارس للنصوص الخميادية أنها تشتمل على الكثير من المهدئات (عوض مسكنات في نص جمعة شيخة). فمعظم هذه النصوص تدور حول الآخرة، وحول غفران الذنوب. فإذا كان الموريسكيون قد خسروا الدنيا وما فيها من متع فلا أقل من أن يعملوا علهم يفوزون بالآخرة، وبذلك يكونون قد عوضوا ما خسروه في دنياهم.
ج) والتناقض بين النزعتين له ما يفسره. فالمسلمون ومنذ القرن 11/5 كانوا يحلمون بعيش آمن على أرض الجزيرة مع إخوانهم في الوطن أي نصارى إسبانيا. وكل الحروب تقريبا التي أجبروا على خوضها بداية من الزلاقة في الربع	وهذا التناقض بين النزعتين يمكن أن يجد له الباحث المدقق ما يبرره (ما يفسره في نص جمعة شيخة). فالمسلمون كانوا يحلمون منذ القرن 11/5 بالعيش مع أية ملة بأمان واطمئنان. فلم يعرف مسلمو الأندلس منذ بداية وجودهم على أرض

الأخير من القرن 11/5 إلى حروب غرناطة في الربع الأخير من القرن 15/9 كانت حروبا دفاعية بحتة. لكن في معاملة النصارى لهم وخاصة بعد سقوط غرناطة ما جعل الأمور تصل إلى الحد فتنقلب إلى الضد. وهكذا تولد في نفوس الموريسكيين المستسلمة كبتا فغليانا فانفجارا. وما ثورة البشرات ضد تاج قشتالة إلا ضرب من جموح النفس البائسة ضد القهر المسلط. ص 11.

الجزيرة التعصب بل كانوا دعاة تسامح وإخاء ومحبة. والباحث المنصف يسهل عليه أن يرى أن كل الحروب التي خاضها المسلمون في الأندلس منذ وقعة الزلاقة في القرن 5 هـ حتى حروب غرناطة في القرن 9 هـ لم تكن سوى حروب دفاعية محضة. لكن بعد تسليم مملكة غرناطة عامل النصارى المسلمين معاملة غير إنسانية، فقد مارسوا ضدهم شتى ألوان القمع والاضطهاد بغية التنصير أو التهجير الأمر الذي ولد في نفوس الموريسكيين كبتا فغليانا فانفجارا. وما الانتفاضات التي قاموا بها سوى تعبير عن رفض الواقع الذي آلت إليه حالهم من ذل وقهر ومهانة ص 47.

2) أمثلة لم يكلف فيها الباحث الأردني نفسه عناء تبديل بعض الكلمات والعبارات بل نقل الفقرات نقلا حرفيا أو يكاد.

نص شيخة

أ- والحديث عن الذنوب له ما يبرره من الجانب النفسي، فالنصارى قد انتصروا فعلا على المسلمين. والمسلم يعتقد أن دينه هو الحق والنصرانية دين محرف باطل فكيف يتم انتصار الباطل على الحق؟ ص 10.

نص حتاملة

أما الحديث عن الذنوب فله ما يبرره من الجانب النفسي. لقد انتصر النصارى الإسبان على المسلمين... والمسلم يعتقد أن دينه هو الدين الحق وأن النصرانية يكتنفها الكثير من التحريف. فكيف ينتصر الباطل على الحق ؟ ص 46.

ب- والوضوء عامة يصبح في هذا النص صكا للغفران به تمحي السيئات جميعها، فعند غسل الوجه تتسرب الآثام التي اقترفها المرء من هدب عينيه، وعند غسل اليدين تمحي الذنوب التي ارتكبتها يداه وتخرج من أطراف أصابعه، وعندما يمضمض يغفر الله له كل ما نطق به لسانه من لغو وكل ما أكله بفمه من حرام، وعند غسل الرجلين يغفر الله له كل الذنوب التي سار إليها بقدميه(ص5).	والوضوء عامة يصبح في هذا النص بمثابة صك الغفران به تمحي السيئات (ويتواصل النقل حرفيا إلى كلمة «قدميه» في آخر الفقرة) ص 43.
ج- وتتساءل هذه النصوص لماذا يغتسل المسلم من خروج المني ولا يغتسل من خروج القيء... ومرة أخرى يقع اللجوء إلى الخطيئة الأولى لتعليل ذلك : فالمسلم يغتسل من الجنابة لأن آدم عندما أكل من الشجرة المحرمة تغذى كامل جسمه من ثمرتها. ولهذا وجب التطهر من ماء المني باعتباره إفرازا من إفرازات الجسم الذي تغذى بكامله من الثمرة المحرمة ص 5.	ومرة أخرى تلجأ النصوص الموريسكية إلى خطيئة آدم الأولى، وذلك لتفسير سبب اغتسال المسلم عند خروج المني وعدم اغتساله عند خروج القيء : فالمسلم في نظرهم يغتسل من الجنابة (ويتواصل النقل حرفيا) ص 43.
د- ويقع اللجوء مرة ثالثة إلى الخطيئة الأولى لتعليل الصوم. فالمسلم يصوم رمضان لأن آدم لما أكل من الشجرة المحرمة بقيت تلك الأكلة في جسمه	وتلجأ النصوص الموريسكية مرة ثالثة إلى الخطيئة الأولى لتعليل صوم رمضان. فالمسلم كما يرون يصوم رمضان لأن آدم عندما أكل (ويتواصل

ثلاثين يوما. وكانت تلك أيام شهر رمضان. لهذا بقي آدم منقطعا عن الطعام والشراب حتى خرج من جسمه كل ما أكل من الثمرة المحرمة عند تمام الثلاثين يوما. فوجب الصوم تخليدا لهذا الحدث (ص 6).	النقل حرفيا إلى آخر الفقرة. ص 44).

إن هذا يعتبر سطوا لا بحثا. وكان من الممكن أن يتجنب الباحث هذا الفعل المشين بذكر مصدره. لكن يبدو أن الباحث كان متيقنا أنه لو ذكر مصدره في كل مرة اقتبس منه، فإن المشاركين في الندوة ثم القارئين لبحثه سيتفطنون إلى أنه يأخذ ولا يعطي ينقل ولا يؤلف.

IV) مجلة المعرفة السعودية : العدد 68 ذو القعدة 1421 فيفري 2001 م.

خصصت مجلة المعرفة عددا ممتازا للأندلس (162 ص) وجعلته تحت عنوان «دروس في أسباب سقوط الأندلس» ومثلت قاعة بهو الأسود الرائعة في قصر الحمراء بغرناطة غلاف هذا العدد.

كتب في ملف الأندلس دكاترة من أشهر المختصين في حضارة الفردوس المفقود بالعالم العربي وهم :

– أ.د : الفضل شلق (لبنان) : أبو عبد الله الصغير يختار سخط الأجيال ص 14.

– أ.د : الطاهر أحمد مكي (مصر) : ابن خلدون يحدد الأسباب : ضياع العصبية والانغماس في النعيم ص 20.

– أ.د : جمعة شيخة : لماذا سقطت الأندلس ؟ : الديكتاتورية والتصوف والتوازنات الدولية ص 24.

– أ.د أحمد الدعيج (الكويت) : أركستهم الذنوب ص 28.

- أ.د محمد عبد الواحد العسري (المغرب) : الموريسكيون : حلم العودة الذي لم يتحقق ص 33.

- أ.د (ة) فريدة أحمد بنعزوز (المغرب) : آداب الموريسكيين : عندها اختفت أشعار الغزل والهزل ص 38.

- أ.د حسن الوراكلي (المغرب) الخطاب التربوي عند الأندلسيين ص 42.

- أ.د إبراهيم مضواح الألمعي (عسير): عالم الأندلس أبو محمد بن حزم ص 64.

ويتخلل هذه البحوث صور رائعة : عن بعض المعارك الكبرى التي حددت مصير الأندلس، وعن الفن المعماري الأندلسي ممثلا في قصوره ومساجده وقلاعه، وعن الخط الأندلسي مجسما في مخطوطاته وتحفه.

ومجلة المعرفة ربطت في هذا العدد بين الواقع نضالا وطموحا والماضي تجربة وموعظة. قال أ.د محمد أحمد الرشيد (وزير المعارف السعودي) في افتتاحية هذا العدد : ص 8 : «من السنن الحسنة التي سنها الحرس الوطني السعودي بتوجيه من رئيسه صاحب السمو الملكي، ولي العهد، الأمير عبد الله بن عبد العزيز حفظه الله، الاحتفال السنوي بمهرجان للثقافة العربية الإسلامية والتراث الوطني الصالح في مملكتنا العزيزة، لا تقتصر المشاركة فيه على أهل البلاد بل يدعى إليه العلماء، والأدباء، والمفكرون من الدول الشقيقة والصديقة ليكون أشبه شيء بعرس للفكر، والعلم، والثقافة، تتلاقى فيه العقول، وتتلاقح الأفهام، وتتبادل الخبرات، وينتفع الأخ والصديق من تجارب أخيه وصديقه. فنعمت هذه السنة، ونعم من سنها، ونرجو أن يكون له أجرها، وأجر العاملين بها إلى يوم القيامة، (كما ورد في الحديث الشريف).

إن الحديث عن مهرجانات الجنادرية يتكرر كل عام، والمكرر يحلو، كما يقول المثل، لأن هذه المناسبة تتخذ في كل مرة شكلا يختلف عن سابقه بتنوع المشاركين، واختلاف المحاور التي تدور حولها اللقاءات، وإن كان الثابت فيها، هو صور الماضي الذي عشنا فيه، ومازال يعيش في بعضنا، ونود لأولادنا وحفدتنا أن يبقوا على صلة

به، ليعرفوا أين كنا، وكيف كنا ؟ وأين نحن، وكيف صرنا ؟ فيحمدوا الله على نعمه ويشكروه شكرا ينبعث من القلب ويتحرك به اللسان، فيكون سياجا تحفظ به النعم وتزداد.

ومما يميز هذا العام عن سواه من سوابقه أن دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية تشارك في هذا المهرجان، تتعزز وحدتها، وتبرز وجوه التشابه بين شعوبها الشقيقة، فتزداد أخوتها أخوة، وتعاونها تعاونا، وإننا نتطلع إلى العام القادم (1422هـ) ليكون مهرجاننا السنوي مهرجانا تشارك فيه كل دولنا العربية.

إن الانطلاق من أصالة صالحة إلى معاصرة صالحة هو من أفضل ما يقوم به أي مجتمع، لذا فإن إحياء التراث – عند أولي الحجى – ليس إحياء مطلقا له، بحلوه ومره، ونفعه وضره، إنما هو تذكير بالصالح المشرق من الماضي ليكون حافزا إلى صالح مشرق في المستقبل. وقد شارك نبينا محمد ﷺ في حلف الفضول في الجاهلية، وقال : إنه لو دعي إليه في الإسلام لأجاب، فما بالنا إذا كانت (أحلافنا) الماضية، والحاضرة، والمستقبلة، منطلقة من ديننا الحنيف، منسجمة مع روحه وتعاليمه !

إننا – بإحياء ما يستحق الإحياء من تراثنا – ننطلق من رؤية فكرية، أصيلة، حضارية، مهتدية بهدي إيماننا، تبلور لنا هويتنا الجماعية، وترسم لنا بعض خطوط علاقتنا بالماضي، وتعاملنا مع الحاضر، وتطلعنا إلى المستقبل».

وقال أ.د زياد بن عبد الله الدريس رئيس تحرير المجلة تحت عنوان «لنبك كلنا مثل النساء : ص 101.

«دوما نقرأ تاريخ الأندلس فنشعر بالنشوة والزهو والاعتزاز. حتى الذين لم يقرأوا الأندلس ولم يطلعوا على مناط الزهو والاعتزاز هم يشعرون بالنشوة نفسها إذا سمعوا صوت «الأندلس» في آذانهم، لأن الأندلس ارتبطت لديهم بالنجاح والتقدم وقيادة الكون.

ولذا فلا غرابة أن تجد في سائر البلدان العربية حتى الآن اسم «الأندلس» يصطفي أفخر المنتجات وقاعات الاحتفال والمطاعم والمنتوجات الفاخرة !

لكن هذا التاريخ الأبيض يكدر صفوه علينا دوما نقطة سوداء. أعلم أن المتخصصين في تاريخ الأندلس يعرفون فيه نقطا سوداء كثيرة، تكاد تعكر صفو ذلك التاريخ الأبيض لديهم. لكن عامة الناس لا تستحضر من تاريخ الأندلس نقطة سوداء سوى حكاية أبي عبد الله الصغير ليلة سقوط غرناطة والعبارة الشهيرة التي قالتها أمه حين بكى وهو على وشك الخروج مطرودا من غرناطة : «ابك مثل النساء ملكا لم تحافظ عليه مثل الرجال» !

مازال الناس يتلمظون بهذه العبارة حزنا على الأندلس وشماتة بأبي عبد الله الصغير الذي خلدت أمه اسمه في بيت التاريخ... لكنها مرغته في ترابه !

السؤال الآن : هل مازال أبو عبد الله الصغير هو الوحيد الذي ينبغي عليه أن يبكي مثل النساء ملكا لم يحافظ عليه مثل الرجال، أم أن هناك قائمة طويلة الآن مكتظة بأسماء الواقفين في طابور البكاء النسائي على مواقف رجولية منقرضة ؟

هل فجيعتنا في فلسطين والقدس والمسجد الأقصى أهون من فجيعتنا في الأندلس ؟

هل أبو عبد الله الصغير الذي يعيش بيننا الآن قد حافظ على فلسطين وممتلكاتها وأراضيها ومقدساتها وشموخها مثلما يحافظ الرجال ؟

هل من العدل الآن، أن نقول : ابك مثل النساء، ونحن نرى نساء يبزونه شجاعة وغيرة وفداء للقدس ؟!

الذي أخشاه الآن، أننا قد استبدلنا البكاء ضحكا... والرجال نساء... والممتلكات هبات... والمحافظة مهاترة !

* ألا من «أم» الآن تقول لكل واحد من هؤلاء :

ابك مثل النساء «قدسا» لم تحافظ عليه مثل الرجال ؟!»

V) السرد في الأفق الأندلسي : مداخل وتحاليل : للدكتور سليم ريدان. تونس 2000 (123ص). يقول المؤلف مقدما كتابه :

«هذه مجموعة فصول – مداخل وتحاليل – مختارة مما كنت أنجزته فيما بين سنة 1997 و1999، مساهمات دعتني إليها دواعي الحياة الثقافية والعلمية بتونس وخارجها.

وقد خضع اختيارها للمحور الذي يجمعها : السرد في الأفق الأندلسي. وهو عنوان مشروع، نستهله بهذه الفصول، ونأمل مستقبلا أن نتأثر مسالكه عبر عيون السرد الأندلسي.

على أن فنون الأدب الأندلسي كلها – باستثناء الموشح والزجل – أصيلة المشرق. لذلك كان الفصل الأول استحضارا لأصل مشرقي من أصول فن السرد في نصه المؤسس، وهو المقامة لدى الهمذاني. لقد رمنا فيه تحديد مقوم أساسي من مقوماتها وهو أسلوبها في شتى مظاهره، مقارنة بأسلوب الترسل لدى الهمذاني نفسه. فتبينا ملامح تولد أسلوب المقامة في رحم الرسالة.

أما بقية الفصول فتناولت وجوها من فن السرد بالأندلس اعتمادا على نماذج ثلاثة. فتعلق الفصل الثاني بنموذج من المقامات الأندلسية يتفرد بعنوانه من جملة مدونة هذا الشكل مشرقا ومغربا. واتخذناه منطلقا للبحث عن مدى تفرد المبدع الأندلسي في تصريف مصادر الإبداع لإنشاء نصه رغم خضوعه لسنن الشكل. وقد تبينا فيه وجوها من التميز أهمها توظيف المؤلف عناصر عديدة من المحيط المغربي في لعبة الكدية، منها مثلا ازدواج لغة التواصل وتصريف المكدي فن الترجمة لإجراء حيلته، ومنها خصوصيات المكان الجغرافية وغير ذلك.

وأما الفصلان الثالث والرابع فيجتمعان حول ابن شهيد في «مرج دهمان» مع «توابعه»، في ظل «شجرة الفكاهة» يناظرها بفنون السرد المشرقية ليتجاوزها. ثم تنتشر آياتها في الأفق الأوروبي، وتلتقطها عدسة دانتي ألجيري عبر قنوات الاتصال

الحضاري العجيبة، ولا أقمار صناعية فإذا بـ«الكوميديا الإلهية» قراءة في طرس هذه «الشجرة» اختلاسا.

أما الفصل الخامس فتعلق بقصة الإنسان الخالد حي بن يقظان. وقد كشفنا فيها عن أساليب ثرية في توظيف الزمن لدى ابن طفيل، هيأت للقصة إيقاعا ليس شعريا ولا قرآنيا ولا هو غيرهما. وبه نحت ابن طفيل شخصية حي يلتقي فيها التاريخ بالأسطورة والمدنس بالمقدس.

لقد كان همي في هذه الفصول جميعها الكشف عن آليات تكون النصوص الأدبية وتولدها عن بعضها بعض، مما يدخل في فن قراءة الطروس في بحوثنا الأكادمية، وقد ظهرت بوادرها في مغربنا. على أن ما ظهر منها قلما اعتنى بالأدب «المغربي». وهو أحق بها من سواه، وأجدر باعتناء أهله من سواهم، لأن طروسه أشد كثافة من غيرها لتراكم الوشوم عليها مصنوعة بالنوور المغربية وبالنسغ المغربي. فمن يكون أدرى منهم بهذه الشعاب ؟. (ص 8 من المقدمة).

VI) الغائب والشاهد في الموشحات الأندلسية للدكتور سليم ريدان تونس 2000 (245 ص). قدم الدكتور ريدان كتابه بقوله :

«يضم هذا الكتاب مجموعة فصول مما كنا ساهمنا به في ندوات بتونس، أو مما ألقيناه على طلبتنا بالجامعة التونسية أو مما حررناه ولم ينشر بعد. وجميعها يداخله هاجس البحث عن خفايا فن التوشيح وكوامنه وقضاياه مما ظل مطروحا على أذهان المفكرين على مدى قرون. كما يحدونا فيها تمثل التراث تمثلا يسمح باستلهامه استلهاما واعيا يغذو الحداثة ولا يعوقها ويجذرها ويواكبها ولا ينسى.

ولقد عنت لنا في شأن الموشح أمور تتعلق بتمثلنا له باحثين واستلهامه مبدعين. فمما يتعلق بتمثله قضايا ظلت مطروحة إلى اليوم بدت لنا فيها آراء تساعد على تجاوز مشكلها وتدعو إلى تضافر الجهود لإدراك أبعادها.

فمن القضايا المطروحة حول الموشح أصله. ويبدو لي أن الكفة قد أخذت ترجح لفائدة نظرية المستشرقين الإسبان على أن يقع التعديل فيها في نظري. فالموشح من التراث الإسباني السابق للإسلام. ولكن ليس في نصوصه الشعرية وإنما في ألحانه الشعبية الموروثة وما قد يكون قد انضاف إليها من تراكمات تراث الشعوب المتعاقبة على أرض شبه الجزيرة الإيبيرية قبل الفتح الإسلامي وبعده.

ومن القضايا المطروحة إلى اليوم في شأن الموشح وزنه. فمنذ القرن 12/6 طرح ابن سناء الملك معضلة أوزانه وتعلقت بها همة المستشرق الألماني هارتمان (Hartmann) منذ أواخر القرن التاسع عشر، فالمستشرق الإسباني كورينطي وقد تعلق بحثه بالأزجال، وأخيرا سيد غازي، لكن المشكل مازال مطروحا على الباحثين. وهذه الفصول تقدم أطروحة جديدة في هذا المجال توسع آفاق البحث وتدعو إلى ربط العلاقة من جديد بين الشعر والموسيقى.

ومما يعضد هذه الأطروحة ما استجليناه من غموض المصطلح النقدي حول الموشحات فأمكننا أن نتبين سر هذا الغموض وهو غياب العنصر الدلالي الموسيقي لانتماء المصطلح إلى مجالات من غير الموسيقى وخاصة منها الشعر العمودي والعروض الخليلي. ذلك لأن الموشح كان ثورة صامتة على الشعر، فهو لا يخضع لأي وزن من أوزان الخليل إلا ما كان من قبيل «الموشح الشعري» ولا يعتد به. وإنما عروضه ألحان موسيقية مصطفاة منتشرة مشرقا ومغربا من ثقافات البحر المتوسط متداولة متحولة كأمواج البحر لا يستقر لها قرار أو تفنى الحياة.

ناهيك أنها تسربت إلى فن القراءات بدعة بديعة يلتقي فيها التاريخ بالأسطورة والتوحيد بالوثنية، والمقدس بالمدنس... الإنسان وذاته على اختلاف الزمان والمكان.

هذا البعد الموسيقي في الموشح –كما تبيناه لا كما يبدو في ظاهر بنية الموشح وكما في الشعر الخليلي– قد دق عن أذهان المبدعين وعلماء الشعرية في العالم العربي وغير العربي. ترى فأي من شعرائنا في العالم العربي كتب شعرا على الفلامينكو أو

الجاز أو الروك أو سنفونيات بتهوفن أو الألحان الإفريقية أو الهندية أو غيرها، أو ابتكر لحنا أقام عليه نصا شعريا مهما كان شكله ؟ وأي من دارسي الموشح بحث في طبيعة العلاقة بين الموشح والموسيقى بحثا يميزه عن سائر أشكال الشعر العربي ؟

هذا هو الغائب والشاهد في فن الموشح استحضرنا شهوده في غيابه وتدبرنا غيابه من شهوده... جدلية الحضور الإنساني في شهود الزمن. (ص 11 من المقدمة).

l'on meure sans se couper la gorge, que l'on continue à vivre, tout en l'ayant coupée…etc…[29]

La pensée théologico-philosophique d'Al Ghazali revêt à nos yeux un aspect doublement réactionnaire : sur le plan politique et sur le plan philosophique. Si l'on songe à cet onzième siècle (11ème) et à tous les courants schismatiques qui l'ont sillonné de long en large (tels que ceux des Bâtinites, des Fatimides, des Karmates…) ainsi que toutes les sectes religieuses des Mutakallimum, soutenant et nourrissant les oppositions politiques entre chiites et sunnites à Bagdad, on comprendrait aisément sa riposte à cet égard. D'autant plus que la première croisade venait de commencer et le pouvoir abbasside central n'était que nominal, regardant sagement et sans se soucier en spectateur, se succéder les dynasties bouyyide et seljoukide. En outre, des actes de brigandage commis par la milice turque, seljoukide et les vagabonds (Ayyarine) de l'époque, faisaient rage et venaient accentuer le terrorisme que les Assasins d'Ibn Sabbah entretenaient. Ce n'est pas tout. L'indifférence religieuse sinon l'athéïsme que les falacifa provoquaient dans les esprits, tout cela emmena les pouvoirs publics seljoukide et abbasside à mandater Al Ghazali et à l'embrigader dans le parti sunnite, de l'orthodoxie pour en faire « un chien de garde ».

Ainsi s'écroula la pensée philosophique d'Al Farabi et celle d'avicenne sous les attaques destructrices et démagogiques du TAHAFUT d'Al Ghazali, pour avoir touché sournoisement, mais de façon éclairante (Enlightenement) illuminante et démystifiante, au mystère sacré de la religion et de la prophétie.

(29) Al Ghazali : Tahafut Al Falasifa. P.195 Le Caire. Notre trad franc.

lumière que Dieu lui projeta sur le cœur et l'y diffusa » [27]. Et cette lumière - que je sache- n'est rien d'autre pour Al Ghazali « qu'un grâce divine » augustinienne, illuminant l'intellect qui, après avoir été résistant et réticent aux données de la foi et par conséquent à toute certitude, devient perméable à la révélation divine qui lui confère alors l'évidence : **FIDES QUAERENS INTELLECTUM (LA FOI EN QUÊTE D'INTELLIGENCE) selon SAINT-ANSELME.**

Dans ce contexte, Al Ghazali, quitte le dilemme de l'accord et du désaccord de la religion et de la philosophie(qui constitue en fait un seul et même problème) pour retourner à l'intégralité de la religion dans «sa source même» dans une intuition et une expérience mystiques. Mais au fond, il ne faudrait surtout pas oublier qu'Al Ghazali y était déjà préparé par cette angoisse obsédante qu'il avait vécue en 488/1095 à la Nizamiya de Bagdad. Or, d'après le merveilleux et colossal ouvrage de Pierre Janet (1859- 1947) « De l'angoisse à l'extasse », toute angoisse, surtout si elle est vécue d'une façon intense et paralysante, trouve sa détente dans l'extasse, cette sorte de soupape de sûreté !.

Et dans ces conditions, toute nature, qu'elle soit physique ou humaine est désubstantialisée, vidée de son efficacité et de son efficience. L'homme n'est absolument pas libre, il n'est que l'«acquerreur» ([28]) de ses actes que Dieu produit en lui. La nature n'est pas régie par le déterminisme et par le principe de caussalité. « Il n'est pas nécessaire, selon nous, (Al Ghazali) qu'il y ait connexion entre ce que l'on croit habituellement être cause et ce que l'on croit être effet. Ce sont deux choses distinctes : l'une n'étant pas l'autre. Et la négation de l'une, non plus, n'implique celle de l'autre. Il n'est pas donc nécessaire que l'existence de l'une entraîne celle de l'autre. Ainsi, par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le rassasiement et le manger, la conbustion et le contact avec le feu, la lumière et le lever du soleil, la mort et la coupure de la gorge, la guérison et la prise de médicaments etc…ne sont dans leurs connexions telles que par le prédéterminisme de Dieu qui les crée dans des rapports de succession, et non parce qu'elles sont nécessaires par elles-mêmes et ne sauraient être autrement. La toute puissance de Dieu peut aussi faire que l'on soit rassasié sans manger, que

(27) Al Ghazali : Al Iqtisad Fi Al I'tiqad. p. 49-50 Le Caire. Notre trad franc.
(28) voir N° 27

Ce que l'on peut aisément remarquer à travers ces quelques brèves discussions par lesquelles Al Ghazali réfute les falacifa [*], c'est que délibérément et de façon a priori, il se pose en détracteur de la falsafa, non pas au nom d'une autre, mais essentiellement à l'encontre de toute autre ! Il faut détruire la philosophie (Delenda est philosophia !) et monter l'inconsistance des falacifa et de leurs arguments. Tel est le fin fond de sa pensée exprimée dans la préface de son Tahafut Al Falacifa. Aussi, s'élève-til contre tous ceux qui, croyant pouvoir s'arroger une intelligence supérieure, méprisent les préceptes religieux en prenant pour guide, au lieu de la religion révélée, l'autorité de certains personnages dont le faux lustre et les noms pompeux les attirent. C'est donc pour s'attaquer au mal par la racine qu'Al Ghazali cherche à réfuter les doctrines des philosophes, pour montrer que tout ce qu'ils professent de contraire aux dogmes religieux est dénué de fondement. Grand démolisseur de la certitude rationnelle, Al Ghazali doit, pour sauver la religion, montrer que l'argument rationnel est absolument stérile. Il devrait donc lutter contre la raison comme valeur absolue et détruire la validité de la raison pure.

Or, ce scepticisme Ghazaléen ne constituerait en aucune façon, un péril pour la vérité ! Il en serait au contraire la force. Délimitant et évacuant le terrain que la raison ne peut parcourir, il y laisse resplendir de tout son éclat la lumière ineffable du surnaturel ! Al Ghazali cite pour l'occasion le vers d'Ibn Al Mu'taz (m. 296/908) [26] « Il y eut qu'il y eut, dont je ne saurai rien dire ! Pensez y du bien et faites moi grâce du reste ! ».

Néanmoins, si la raison est évaluée en face de la foi, il n'en est pas pour autant repoussé tout à fait de la pensée d'Al Ghazali. Elle y conserve indubitablement une certaine place, qu'elle a au sein de la foi. La raison ne saurait construire quelque chose que sur les prémisses de la foi et sa lumière. Ces prémisses étant posées, nous pouvons passer de l'action destructrice à la pensée édifiante parce que édifiée par « la

---

* فإتيانه (الغزالي) بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل امتحن في كتبه (ابن رشد : تهافت التهافت ص 30).

(26) op. cit. p. 13-14

contre Al Ghazali « que la connaissance divine est invariable, qu'elle n'est pas multiple, qu'elle n'est pas dans le temps. Et les choses qu'elle connaît ne sont ni celles qui ne sont pas, ni celles qui sont en train d'exister, ni celles qui ont cessé de l'être. Il connaît toutes choses depuis l'éternité, par lui-même et d'une science une et invariable [(23)]. Cette science, dit-il, ne saurait être conçue par l'entendement humain. Car si l'homme le comprenait son intellect serait l'intellect divin : ce qui est impossible [(24)].

Reste la 3ème question, concernant la négation de la résurrection corporelle à propos de laquelle, Al Ghazali taxe les falacifa d'infidélité et d'hérésie. Le coran, dit Al ghazali, enseigne la resurrection du corps et de l'âme à la fois et définit les récompenses et les châtiments tant sensibles que spirituels intéressant la personne humaine dans sa totalité. Privilégier le spirituel à l'exclusion du corporel, comme le soutiennent les falicifa, c'est non seulement faire preuve d'infidélité mais aussi d'inconséquence grave qui dissimulerait d'une façon indirecte le rejet de toute immortalité, charnelle ou spirituelle. Car, en soutenant l'éternité du monde et la résurrection exclusive des âmes, les falacifa érigent l'absurdité en système : l'existance en acte de ce qui est infini !. Comme ils ne sauraient, dans leur for intérieur, croire en pareille absurdité, l'immortalité de l'âme dont ils parlent n'est qu'un leurre. Ce qui revient à dire qu'elle n'est pour eux qu'un FLATUS VOCIS auquel ils n'accordent pas créance. Aussi, serait-il impérieux de se détourner de ces hérésies philosophiques très graves pour ne s'en tenir qu'à l'enseignement scripturaire qui affirme sans ambiguïté la vie d'outre-tombe et la résurrection intégrale de la personne humaine, corps et âme.

Averroés, là-dessus, en sournois pragmatiste (cf notre étude Ibn rushd ou la double vérité in MISCELLANEA PHILOSOPHICA) se désolidarisant des falacifa, donne entièrement raison à Al Ghazali [(25)].

---

(23) Op. cit. p. 345.
(24) Op. cit. p.585-586.
(25) Al Ghazali : Al Munquidh p. 40

nature divine. Ce qui est impossible. Dieu connaîtrait donc les choses d'une façon universelle, en dehors des catégories du temps et de l'espace.

Al Ghazali leur concède que la connaissance divine est invariable et qu'elle est une et non multiple. Mais, c'est une connaissance, d'après lui, englobante, embrassant toutes les phases du temps ainsi que les accidents de l'espace. Pour lui « Dieu connaît l'éclipse du soleil par exemple avant qu'elle ne se produise, en tant qu'événement qui se produira. Il la connaît aussi au moment de sa production en tant que telle, et juste après sa production en tant qu'elle a existé.

En vérité, ces diversifications renvoient à des relations qui n'expliquent ni un changement dans la matière de la connaissance, ni un changement dans l'essence de celui qui connaît, c'est une question purement relationnelle. La même personne pourrait fort bien être à votre droite puis être devant vous, puis à votre gauche. Et celui qui aura changé, ce ne sera pas vous, mais la personne qui aura passé par les différentes positions. Et c'est de cette façon que l'on devra comprendre la science divine. Nous admettons tout à fait qu'il connaît les choses par une seule connaissance depuis l'éternité et pour toujours [21].

Et sur la même lancée sophistique, Al Ghazali en vint à conclure que Dieu connaît toutes les personnes et tout ce qui peut les affecter et tout ce qui les affectera. Il connaît bien celui qui est fidèle et celui qui ne l'est pas. Car, s'il n'en connaissait rien, il n'aurait connu ni ceux qui lui obéissent ni ceux qui lui désobéissent. Les châtiments et les récompenses ne seraient impossibles, les religions et les prophètes n'auraient plus leur raison d'être.

Prenant la défense des falacifa, Averroés dévoilera les sophismes d'Al Ghazali. « Cette confusion, dit-il, provient de l'assimilation de la science divine avec la science humaine, et de la comparaison de l'une avec l'autre. En effet, les philosophes perspicaces ne qualifient aucunement la connaissance divine relative aux êtres existants, ni d'universelle ni de particulière. Car une connaissance qui serait qualifiée de la sorte relève d'un intellect patient et causé. Alors que le premier intellect c'est la pure activité et c'est aussi la cause. On ne saurait comparer sa science avec la science humaine ». [22] Il soutient aussi

(21) Tahafut At Tahafut p. 459.
(22) Op. cit. p.460-462.

comme on ne saurait traiter toutes ces questions de façon exhaustive, on peut s'en faire, quand même, une idée, en présentant en même temps la critique rochdienne subséquente.

Parmi les 4 preuves que les falacifa avancent pour soutenir l'éternité du monde, limitons-nous par exemple à la 4ème qui se fonde sur l'idée du possible. Le monde est, selon les falacifa possible de toute éternité. On ne saurait en dire ni qu'il est nécessaire par soi, ni qu'il est impossible. S'il était nécessaire par soi, il serait sa propre cause et il serait Dieu : ce qui est absurde. S'il était impossible, il ne saurait devenir possible. Donc, il est possible de toute éternité. Ce qui voulait dire que cette possibilité ne subsiste pas par soi, mais qu'elles est IN ALIO. Autrement dit, cette possibilité ne saurait subsister qu'en autre chose qu'elle même, comme il en est par exemple de la blancheur qui, pour exister, doit être dans un sujet d'inhésion. Il y aura par conséquent un éternel possible dans lequel subsisterait le monde, c'est la matière. Donc le monde est éternel.

Pour Al Ghazali, le nécessaire, l'impossible et le contingent ne sont que des modalités du jugement ; elles ne qualifient, en aucune façon, des suppôts. « Le possible, dit-il, se réfère au jugement de la raison. N'est possible que ce que la raison détermine comme tel, i. e dont l'existence ne serait pas impossible.

« C'est évident, rétorque Averroés, que le possible requiert l'existence d'une matière, car les concepts, pour être vrais, doivent se référer à quelque chose extra mentem. En effet, la vérité comme on l'a définie, c'est l'adéquation entre ce qui est dans l'intellect et la chose extra mentem. En disant d'une chose qu'elle est possible, on ne n'entendrait rien d'autre qu'il devrait y avoir une chose dans laquelle se trouverait cette possibilité. » [20]. Dans le même contexte, et toujours dans le Tahafut, Averroès soutient aussi que rien ne naît de rien et que le monde, en conséquence, s'est instauré de toute éternité à partir d'une matière éternelle, non causée.

Pour ce qui est de la seconde question, relative à la connaissance de Dieu, Al Ghazali déclare que les falacifa la restreignent exclusivement aux choses universelles. Car si elle portait sur les choses particulières, inévitablement elle serait non seulement contingente, mais changerait par le changement même de ces choses et affecterait par là même la

---

(20) à Averroés : Tahafut At Tahafut. P. 102-103. Beyrouth 1987. Notre trad franc.

dans la philosophie. Mais tous ces philosophes, si nombreuses et diverses que soient les catégories auxquelles ils appartiennent, doivent tous être taxés d'hérésie et d'athéisme ». « En effet, poursuit-il, c'est en métaphysique qu'ils ont commis le plus d'erreurs. [18] Car, ils ont été bien loin de se conformer, dans leurs démonstrations, aux règles de la déduction logique qu'ils s'étaient fixées. Aussi, y sont-ils tous en désaccord les uns avec les autres. En effet la doctrine islamique telle que nous la trouvons chez Al Farabi et Avicenne se rapproche de celle d'Aristote.

Par ailleurs, les erreurs des falacifa touchent, dans l'ensemble, une vingtaine de questions fondamentales. On devra les taxer d'hérésie sur 3 d'entr'elles et d'innovations blamâbles sur les 17 questions qui restent. Pour réfuter tout ce qu'ils ont avancé dans ces 20 questions, nous avons composé notre livre intitulé « l'inconsistance des philosophes ».

Voici les 3 questions sur lesquelles ils ont été en désaccord avec tous les islamiques :

I°) Ils prétendent que la résurrection ne concerne pas les corps mais que seules les âmes seront récompensées ou châtiées. D'après eux les sanctions seront spirituelles et non corporelles. C'est vrai qu'elles seront spirituelles, on n'en doute pas. Mais ils ont tort de ne pas reconnaître qu'elles seront également charnelles. Aussi, les propos qu'ils tiennent à ce sujet sont-ils tout à fait hérétiques.

2°) Ils déclarent, en outre, que Dieu connaît les choses universelles à l'exclusion des choses particulières : ce qui est franchement une hérésie caractérisée. Alors qu'en vérité : « il ne saurait échapper à Ton Seigneur le poids d'un atome ni sur la terre, ni dans les cieux». (S : X, V : 62) [19].

3°) Ils soutiennent également l'éternité du monde. Toutes ces questions ont été déjà traitées avec force détails dans le Tahafot Al Falacifa (l'inconsistance des philosophes) depuis que je l'ai composé en 488/1095. (i.e l'année où Al Ghazali renonça à son enseignement et quitta Bagdad).

---

(18) Al Ghazali : op. cit. p. 23-24. Notre trad franc.
(19) Le Coran : Sourate X. Verset 62. Notre trad franc.

POURQUOI AVERROS S'ETAIT-IL INSURGE CONTRE LA MAUVAISE FOI DE GHAZALI ?
LA CRISE POLITICO-INTELLECTUELLE DE GHAZALI

PAR LE PROFESSEUR
ABDELMAJID EL GHANNOUCHI
UNIVRESITE DE TUNIS I
(deuxième partie)

Par ailleurs, dans son ouvrage intitulé « Les infamies des bâtinites » Al Ghazali consacra tout le chapitre 6 à la réfutation systématique de leur doctrine que propageait Hassen Ibn Sabbah et sa clique d'Assassins. « Quant aux initiés ésotéristes (Ta'limiya) ils ont été dénommés ainsi, dit-il [16] parce que leur doctrine repose principalement sur le refus de l'opinion personnelle et du raisonnement. Mais elle réfère à l'initiation recueillie de l'Imam infaillible et impeccable. Tout savoir, disent-ils, relève exclusivement d'un ésotérisme initiatique. Ils commencent leurs controverses par déclarer que le vrai ne se connaîtrait que par la réflexion personnelle ou par une initiation ésotérique. Pourtant, on ne saurait compter sur l'opinion personnelle parce que toutes les opinions se contredisent, toutes les tendances s'opposent et que les raisonnements ainsi que les conclusions subséquentes sont divergents. Ce sont ces dénominations qui conviendraient le mieux aux Bâtinites de notre temps. D'autant plus qu'ils comptent surtout et de façon impérieuse sur l'initiation en dénonçant la réflexion personnelle. En outre, ils se font une obligation de suivre l'imam infaillible en lequel on devrait croire et que l'on devrait imiter en lui vouant le même respect qu'on voue au prophète ».

Si donc le kalam et les Mutakalimun, de par leurs méthodes dialectiques et apologétiques, ne peuvent conduire ni à la certitude, ni susciter par là même l'adhésion d'Al Ghazali, et si par ailleurs l'ésotérisme initiatique des Bâtinites ne vise qu'à semer le doute dans l'esprit de l'interlocuteur pour l'enrôler dans la secte des Assassins, les falacifa, non plus, n'y sont pas en fort bonne posture.

« Il y a, nous dit Al Ghazali, dans son Munquidh (La preservation de l'erreur) [17] plusieurs catégories de philosophes et plusieurs branches

---

(16) Al Ghazali : Al Mastazhiri. Ed. Badawi. P. 17. Le Caire 1964. Notre trad franc.
(17) Al Ghazali : Al Munquidh. P. 18-19. Notre trad franc.

almoravide, car les deux carrières, qui ont été distinctes sans exception à l'époque des *taifas*, sont de règle jointes à l'époque suivante. Ibn ^{c}Abd al-Ghafūr, qui fut surtout réputé en tant qu'*adīb*, souligne néanmoins son appartenance à l'élite juridico-religieuse andalouse, il se vante de la correspondance échangée avec le *qādī* sévillan Ibn al-^{c}Arabī, le leader politique des *fuqahā'* de son époque (à propos de l'un de ses ouvrages imitant al-Ma^{c}arrī), et cite, parmi les exemples de beaux discours, quelques sermons composés par le même Ibn al-^{c}Arabī et par Abū l-Hasan Šurayh. Cependant, si l'enseignement linguistique (les *^{c}ulūm al-lisān*) est le dénominateur commun entre les deux genres de rhétorique, et la base de l'éducation aussi bien des hommes de religion que des fonctionnaires civils, il est aussi évident que cette jonction n'a, dans bien des cas, qu'une valeur purement formelle, et qu'elle représente, plus ou moins consciemment, l'escamotage permettant désormais aux *kuttāb* de pratiquer leur *sinā^{c}a*, à une époque où la souveraineté revendique son investiture divine, et qu'il n'est plus permis aux *kuttāb* de déclarer la primauté de leur *adab*, si dépourvu du *^{c}ilm*.

déclaré, plus encore que réalisé, de ces mêmes modèles, au nom de la «modernité» des Andalous.

Ce sens de la valeur de l'héritage andalou apparente strictement l'*Ihkām* à la *Dhakhīra* d'Ibn Bassām, (dans une moindre mesure, aux *Qalā'id* d'al-Fath Ibn Khāqān). Ils font pendant l'un à l'autre, ils ont été écrit dans un même mouvement: si l'*Ihkām* est postérieur à la *Dhakhīra*, il jaillit néanmoins de la même impulsion de défendre la spécificité d'al-Andalus et de mettre en valeur son héritage, en adoptant souvent les mêmes argumentations que l'ouvrage antérieur.

Ce n'est pas par hasard non plus que ces trois ouvrages sont les produits de la culture du *Gharb al-Andalus* et des politiques culturelles et de prestige mises en oeuvre, depuis la deuxième moitié du Ve siècle, par les seigneurs des *taifas* occidentales, celles de Séville et de Badajoz, qui ont permis l'essor d'une classe de ᶜ*ulamā* et de *udabā'* si nombreuse et si solidaire, qu'elle survit en grande partie intacte à l'invasion almoravide, et garantit la continuité de l'enseignement linguistique et littéraire jusqu'à la moitié du VIᵉ siècle. Bien sûr, cet enseignement doit maintenant se coiffer du voile de l'orthodoxie, et Ibn ᶜAbd al-Ghafūr met toujours en avant ses titres dans le *fiqh*, lorsqu'il avance sur des terrains brûlants: pour ne donner qu'un petit exemple, il ne mentionne al-Mutanabbī autrement que par sa *kunya* bienséante de «Abū l-Tayyib», en évitant l'emploi de son *laqab* répréhensible, à la différence d'Ibn Bassām.

J'ouvre, en conclusion, une parenthèse à propos de la figure du *kātib faqīh*, qui est, à ma connaissance, une innovation de l'époque

la première personne, qui n'est pas limité, comme c'est la règle, à la *muqaddima*, ou présentation de l'ouvrage, mais qui est omniprésent dans tout le texte. L'auteur intervient dans l'énonciation des règles, mêmes des plus conventionnelles, il se propose comme référence dans les exemples de prose et de poésie, tranche de la valeur de tel ou tel passage, fabrique une terminologie nouvelle pour les styles de la prose, évoque des souvenirs de sa jeunesse et de sa formation, arrive même à se moquer de ses propres prétentions d'écrire au même niveau qu'al-Ma^{c}arrī, sans pour autant renoncer à citer ces propres tentatives infructueuses. Je ne sais pas si l'on trouve ailleurs dans la littérature arabo-andalouse (sauf bien sûr dans le *Tawq al-hamāma* d'Ibn Hazm, qui a pourtant des finalités bien différentes), une référence si systématique et constante à soi-même. Dans la *Dhakhīra*, l'autre grand ouvrage «gharbien» contemporain, la référence au moi n'est pas autant insistante, car Ibn Bassām se confond au milieu des autres autorités, et souvent on ne le reconnaît qu'à la formule introductive de *wa-qāla Abū l-Hasan*.

Il n'est certainement pas facile de mettre en perspective un tel phénomène, car la littérature andalouse de l'époque almoravide est assez mal connue, en dépit de ses grands auteurs (il suffit de penser à Ibn Khafāğa, mais aussi à Ibn Abī l-Khisāl, dont le *rasā'il*, par exemple, ont été publiées mais non encore étudiées de manière systématique). Je pense pourtant qu'il se rattache, en grande mesure, au procès d'individuation littéraire de l'époque des *taifas*, qui a vu le passage de l'imitation stricte des modèles orientaux à leur émulation, finalement à l'affranchissement

En défense de l'héritage andalou

Je mentionnais aussi le caractère *gharbī*, occidental, de *l'Ihkām*, caractère qui est pour ainsi dire génétique, inscrit dans l'origine de son auteur, un sévillan qu'Ibn al-Abbār identifie tout court comme provenant du *Gharb al-Andalus*. Formé à la cour de Séville et dans le cercle des *kuttāb* de l'Occident andalou, il porte les marques de l'influence de ce milieu et de ses goûts littéraires (Ma^{c}arrī e Mutanabbī, tout d'abord), et de l'enseignement des grands maîtres de la région,-notamment d'al-A^{c}lam al-Šantamarī et d'Ibn al-Sīd al-Batalyawsī, ce dernier à travers l'*Iqtidāb* et le commentaire au *Siqt al-Zand* d'al-Ma^{c}arrī. Ce n'est donc pas par hasard si, parmi les auteurs évoqués au cours de l'ouvrage, ce sont Ibn ^{c}Abdūn, Ibn Bassām, Ibn al-Ğadd, Ibn Qabturnuh et le propre père d'Ibn ^{c}Abd al-Gāfur qui dominent, parmi les Andalous. Je rappelerai, à ce propos, que l'ouvrage se termine justement sur une badinerie que l'on trouve aussi citée, deux fois même, dans la *Dhakhīra*, et dans laquelle Ibn Bassām et Ibn ^{c}Abdūn affectent de se prendre pour deux célèbres homonymes orientaux, dans une figure de l'équivoque qui n'est pas sans suggérer que, au fait, il n'est pas de véritable différence entre le milieu de cour abbaside du IV^{e} siècle et celui aftaside de Badajoz.

C'est aussi cette conscience orgueilleuse d'avoir fait partie d'une génération exceptionnelle dans l'histoire de la civilisation littéraire arabo-islamique, qui me semble inspirer l'une des particularités qui m'a le plus frappée dans le texte de l'*Ihkām*: il s'agit de l'emploi du «je», de

considérations sur la variabilité de tel ou tel élément de l'*inšā'* dans le temps: ce qui convient à une époque, telle est l'attitude générale d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr, ne convient pas nécessairement à une autre, et ce principe, qui dérive lui aussi de la tradition de l'*adab al-kātib*, permet à l'auteur d'arborer une prise de position claire et nette en faveur des choix et des besoins des Modernes. Le caractère «andalou» de l'ouvrage ressort, quant à lui, des citations nombreuses de la prose et de la poésie des lettrés andalous du siècle précédent, et de la défense passionnée de leur droit d'appartenance à la tradition littéraire arabo-islamique, voire de leur productions les plus excentriques, symbole d'un parcours de style qui n'est plus circulaire, comme dans une civilisation traditionnelle et autoritaire, mais qui est progressif, et où la surcharge de difficultés indique l'avancement par rapport à la simplicité des origines.

Parmi les marques contemporaines de l'ouvrage, il y a, par dessus des nombreuses mentions de savants et de personnages andalous du VIᵉ siècle, un intéressant chapitre sur la correspondance avec les Infidèles (*Ahl al-kufr*) qui pourrait bien être l'un des premiers à ce sujet dans un ouvrage d'*adab al-kātib* (on n'en trouve pas, par exemple, dans l'*Adab al-Kuttāb* d'al-Ṣūlī). Il contient une série de prescriptions sur la conduite à tenir avec les non Musulmans (essentiellement, les anciens *ahl al-dimma*), très proches des avis contenus dans le traité de *hisba* du *faqīh* almoravide Ibn ᶜAbdūn, et qui semblent indiquer la «remise en honneur du *ğihād*» par les Almoravides dont a parlé Pierre Guichard.

qui commencent pour la plupart avec l'affirmation du *tafdīl al-kitāba*, c'est à dire, par l'affirmation de la primauté de la prose administrative par rapport à la poésie et à la *hatāba*, ou oratoire. Ibn ᶜAbd al-Ghafūr utilise lui aussi la panoplie des arguments traditionnels contre la poésie, invoquant, en premier lieu, les condamnations du Coran et de la Tradition pour ce qui est du mensonge et du charme interdit de la poésie. Il y ajoute aussi, comme l'avait déjà fait Ibn Bassām dans l'introduction à sa *Dhakhīra*, quelques observations plus techniques, par exemple que la *kitāba* est plus solide que la poésie, que les *kuttāb* connaissent mieux l'histoire (au sens, bien sûr, des *akhbār*), que leur réputation est mieux à l'abri des critiques. Il s'agit, somme toute, d'une défense assez faible des mérites de la prose sur la poésie, et on ne pourrait d'ailleurs attendre rien de plus d'un *kātib* dont l'apprentissage technique s'était déroulé sous le signe de la poésie. Dans l'*Ihkām*, en effet, il n'est plus question simplement de *kitāba*, mais bien de la prose littéraire en elle même, qui s'appuie sur le *bayān* et la *balāga* en garantie de possibilité d'énoncer des discours véridiques, mais qui est aussi contaminée de formes poétiques, et que l'emploi du *sağᶜ*, la clause rimée, rend plus souvent l'adepte des principes de la prosodie que de la cohérence.

L'autre élément différenciant cet ouvrage des autres spécimens du même genre, est, comme je le mentionnais, la conscience historique et géographique aiguë de son auteur, au point qu'on ne pourrait se méprendre ni sur sa provenance andalouse, ni sur son appartenance au paradigme de la modernité, selon les termes de la querelle des Anciens et de Modernes. Plusieurs sections de l'ouvrage s'ouvrent sur des

Hamīd b. Yahyā, le premier exemple du genre, à *l'Adab al-Kātib* d'Ibn Qutayba, véritable manifeste contre l'hellénophilie diffusée parmi les *kuttāb* abbasides du IIIe siècle.

Dans le cas d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr, la finalité d'autodéfense n'est que trop évidente: c'est le monde des *kuttāb* andalous, avec ses valeurs littéraires et esthétiques, à être mis en question par le rappel à l'ordre almoravide lors de l'émirat de ᶜAlī b. Tāšufīn, souverain que l'on dit pieux à l'excès, si bien qu'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr lui-même ne manque jamais d'alterner ses discussions littéraires avec des remarques judicieuses, des citations tirés des *fuqahā'* les plus respectables de son époque, et de nombreux *hadīth*, comme pour montrer que les deux voies ne sont pas forcément contradictoires (nous reviendrons sur cet aspect dans la conclusion).

Comme les temps ont changé depuis ᶜAbd al-Hamīd e Ibn Qutayba, et qu'un traité d'*adab al-kātib* peut désormais dépasser les confins traditionnels du genre, l'ouvrage d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr emprunte une partie de sa terminologie à la critique littéraire contemporaine, depuis son titre, très technique, où la *sanᶜat al-kalām* identifie tout court l'exercice réglé de la prose littéraire, si bien qu'on pourrait le traduire, sans trop en forcer le sens, comme: «La maîtrise de la prose littéraire», formule qui ne déguise qu'à peine les prétentions canoniques de son auteur, et qui a sans doute contribué à mettre en ombre son appartenance au genre de l'*adab al-kātib*.

La défense de la prose, qui ouvre la partie normative de l'ouvrage, est pourtant, en elle même, un thème constant des ouvrages d'*adab al-kātib*,

générales, qu'Ibn ^{c}Abd al-Ghafūr en ce qui concerne la prose, s'engagent à montrer que les Andalous ont aussi produit des oeuvres excellentes.

La *Yatīma* d'al-Tha^{c}ālibī est aussi la source principale des citations des auteurs orientaux contenues dans l'*Ihkām*, dont il copie des pages entières. Ibn ^{c}Abd al-Ghafūr insère aussi de longs extraits de l'oeuvre d'al-Ma^{c}ārrī dans son ouvrage, tout en payant un hommage formel à l'orthodoxie religieuse dominante, lorsqu'il en condamne la dérive vers l'hérésie. Al-Ma^{c}arrī est en effet l'emblème des «poètes savants» que les Andalous des V^{e} et VI^{e} siècles ont cherché à émuler, en étant exclus pour des raisons historiques et géographiques de la catégorie des *fuhūl* et de celle des poètes naturels. Parmi le champions de la prose on trouve aussi al-Hamadhānī, qu'Ibn ^{c}Abd al-Ghafūr montre très bien connaître et dont il reproduit en entier quatre *maqāmāt*.

L'autre grand modèle d'Ibn ^{c}Abd al-Ghafūr est le Ǧāhiz d'*Al-Bayān wa-l-Tabyīn*, surtout en ce qui concerne la normative rhétorique et la définition de *bayān*. La connaissance approfondie et de première main qu'il montre avoir de ce texte, nuance la thèse d'un Ǧāhiz peu connu en al-Andalus, jadis soutenue dans un article assez connu de Charles Pellat.

Toutes ces polémiques et ces thèmes se développent, comme il a été dit, dans le cadre d'un traité d'*adab al-kātib*, genre dont le but déclaré est celui de fournir au *kātib al-inšā'* (le rédacteur des épîtres et des actes émanant de l'autorité souveraine), les compétences nécessaires à l'achèvement de sa tâche. Au fait, ce genre a été souvent lié, au cours de l'histoire littéraire arabo-islamique, à des finalités d'apologie, ou de réforme, de la classe des *kuttāb*, depuis la «Lettre aux *kuttāb*» de ^{c}Abd al-

défense des partis pris par ces mêmes *kuttāb* dans l'exercice de leur métier, depuis le mélange des registres du style jusqu'à l'évocation d'un dossier de citations où la poésie pré-islamique se juxtapose aux plus modernes parmi les poètes et prosateurs orientaux, avec al-Maᶜarrī et al-Mutanabbī comme chefs de file.

Orientaux et Occidentaux, Anciens et Modernes

L'autre grand débat qui se développe à l'intérieur de cet ouvrage est celui autour de la *Yatīma* d'al-Thaᶜālibī, et l'on s'explique difficilement pourquoi, tout d'un coup, aussi bien Ibn Bassām qu'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr s'engagent à défier cet auteur qui, somme toute, avait été déjà introduit en al-Andalus depuis longtemps, d'après le témoignage du même Ibn ᶜAbd al-Ghafūr, qui mentionne l'état incomplet de la recension de son ouvrage. Une véritable vague d'étude de l'oeuvre d'al-Taᶜālibī dut pourtant se déferler à l'époque, car notre auteur mentionne que le *qāḍī* Ibn al-ᶜArabī avait examiné en personne 21 de ses ouvrages, et il en donne la liste, qu'il aurait trouvée parmi les papiers d'Ibn Bassām.

De toute manière, c'est al-Thaᶜālibī, à bien des égards, la cible polémique d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr, comme il l'avait été déjà pour Ibn Bassām, si bien qu'on penserait à une querelle qui éclata à l'époque almoravide, dont les termes et la finalité nous sont inconnus. Disons que le noyau de cette polémique semble être la défense des *mahāsin ahl al-Andalus* contre l'avis de ceux qui ne croient possible l'excellence littéraire qu'en Orient. Aussi bien Ibn Bassām, avec des ambitions plus

orientaux modernes (avec Mutanabbī et Maʿarrī en premier lieu, mais aussi toute l'école des *kuttāb* abbasides du IVe siècle), et les auteurs andalous du Ve siècle. Il s'y croisent aussi plusieurs thèmes et sous-genres qui n'appartiennent pas au discours de l'*adab al-kātib*, mais qui sont empruntés à la critique littéraire, au sens classique bien sûr, ainsi qu'à la querelle des anciens et des modernes, et à celle des orientaux et des occidentaux: cette texture complexe est unifiée par une conscience critique éveillée et par un sens historique non commun à l'époque.

L'occasion de la composition de l'ouvrage avait été l'intention de l'auteur de répondre à une série de défis que lui avait lancés un ami et collègue anonyme, l'accusant tour à tour de faire un usage excessif du *gharīb* (l'expression rare et recherchée), s'éloignant ainsi de la voie suivie par la plupart de ses collègues; de s'adonner aux *ikhwāniyyāt*, c'est à dire aux épîtres de sujet affectueux et intime; et de négliger les *sulṭāniyyāt*, les épîtres rédigées pour le compte d'un sujet doué d'autorité, dans l'exercice de son pouvoir. La prédilection même d'Ibn ʿAbd al-Ghafūr pour al-Maʿarrī est mise ensuite en discussion, et, avec elle, la catégorie des «poètes savants», les *šuʿarā' ʿulamā'*; finalement, il est accusé de ce que l'on considère comme le pêché capital pour un *kātib*, c'est à dire, la déviation de la règle de l'adéquation du style à l'occasion et à la personne, exprimée par la formule bien connue *li-kull makān maqāl*, «à chaque rang, le discours qui lui convient».

La réponse d'Ibn ʿAbd al-Ghafūr est une espèce de manifeste du style difficile, chéri et poussé à ses extrêmes par les *kuttāb* de l'époque des *taifas*, et surtout par le cercle des *kuttāb* du Gharb al-Andalus, et une

<u>***L'Ihkām san^cat al-kalām***</u>

Ridwān al-Dāya, qui a édité l'ouvrage d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr en 1966 (d'après un *unicum* en assez mauvais état), ne le décrit pas, dans son introduction, comme un traité d'*adab al-kātib*, en dépit de ses citations nombreuses des ouvrages du même genre (notamment de l'*Adab al-kuttāb* d'al-Sūlī), de l'organisation des contenus et de son contexte général. En vérité, l'*Ihkām* serait même le seul traité andalou d'*adab al-kātib* qui nous aura été conservé, car celui d'Ibn Burd le jeune, écrit au V[e] siècle, survit uniquement à travers les quelques passages cités dans la *Dhakhīra*, et que l'ouvrage de Qāsim Ibn Ayyūb, *Bustān al-kitāba wa-rayhān al-khatāba*, écrit au même siècle pour le souverain d'Alméria, Ibn Sumādih, n'existe que comme citation dans le *Dhayl* d'al-Marrākušī, alors que l'*Iqtidāb* d'Ibn al-Sīd al-Batalyawsī n'est pas à la rigueur un traité d'*adab al-kātib*, mais bien un commentaire sur le plus célèbre de ces traités, celui d'Ibn Qutayba.

Il est pourtant vrai que l'*Ihkām* ne suit pas toujours strictement la tradition de l'*adab al-kātib*. On le voit dans l'agencement de ses parties, où manquent, par exemple, la section canonique sur les qualités morales demandées au *kātib*, ainsi que les parties protocolaires sur la conduite convenable devant les souverains, et sur les règles de l'étiquette de la cour. L'argumentation y est par contre beaucoup plus rationnelle et plus logique que dans les traités plus anciens, et elle doit beaucoup aux études grammaticales pratiquées avec passion par les ᶜ*ulamā'* andalous. Parmi les sources nombreuses de l'*Ihkām*, dominent les poètes et les prosateurs

occupant une position apparemment moins importante que celle de son père. L'*Ihkām* est en effet dédié à un «émir Abū Zakariyya'», qui serait à identifier avec Yahyā Ibn Ghāniya, le dernier gouverneur almoravide de tout le centre et l'occident andalou peu avant la chute définitive de Marrakech aux mains des Almohades, en 543/1148. Cette conjecture semble renforcée par la mention, dans l'*Ihkām*, de la mort d'Ibn Bassām, décédé en 542/1147 environ. On aurait là l'indication chronologique la plus tardive au sujet d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr et la confirmation que l'*Ihkām* fut achevé vers la fin du pouvoir d'Abū Zakariyya' Ibn Ghāniya. La rédaction de l'ouvrage dut néanmoins se dérouler sur une période bien plus étendue, car son ton général et les références historiques qu'il contient renvoient à la pleine époque almoravide, à ses personnalités et aux débats qui animaient le milieu de la cour almoravide en al-Andalus.

Ni la date du décès d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr, ni aucun autre détail de sa biographie ne nous sont connus. L'*Ihkām* n'est pas le seul ouvrage écrit par cet auteur, à qui l'on attribue également un traité sur la poésie d'al-Mutanabbī, *al-Intisār li-Abī l-Tayyib*; la *Risāla al-Sağīᶜa wa l-Gharbīb* écrite en émulation d'*al-Sāhil wa l-šāhiğ* d'Abū'l-Alā al-Maᶜarri, de loin l'auteur oriental favori d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr; le recueil *Al-Sağᶜ al-Sultānī*, dont l'*Ihkām* parle comme de l'imitation d'un ouvrage d'al-Maᶜarri sur le même sujet et qui semble être une anthologie de modèles épistolaires; la Thamrat al-adab, émulant le Siqt al-Zand ; finalement, la *Khutbat al-Islāh*, imitation encore une fois de la *Khutbat al-fasīh* du même poète d'al-Maᶜarra.

non son grand-père, avec qui il est parfois confondu, aussi bien par les sources anciennes que dans les études modernes.

Abū l-Qāsim Ibn ᶜAbd al-Ghafūr fut donc, tout jeune, spectateur du rayonnement de la cour sévillane sous l'égide des abbadides, à la pleine époque des taifas. C'est un détail important, car toute sa biographie intellectuelle, ainsi que ses goûts et ses préférences littéraires, furent déterminés par la culture des *taifas* dans sa version «occidentale», comme je vais le dire. Parmi ses maîtres, à part son père et ses collègues, Ibn ᶜAbd al-Ghafūr se déclare particulièrement obligé à l'égard d'Ibn Abī l-ᶜAfiyya dans les études grammaticales, et d'Abū l-Qāsim Muhammad Ibn Ismāᶜīl al-Rangānī (mort en 519) dans le *fiqh* .

Le père de notre personnage fut l'un des grands amis de ᶜAbd al-Magīd Ibn ᶜAbdūn d'Évora, ainsi qu'en témoignent les échanges de lettres et de vers entre les deux, et la référence constante au poète et *kātib* d'Évora dans l'ouvrage d'Ibn ᶜAbd al-Ghafūr fils, qui le considère le seul, parmi les Andalous, à pouvoir occuper la même catégorie de l'*ihsān* qu'al-Maᶜarrī et al-Mutanabbī.

Sa famille aurait échappé au déracinement et aux pérégrinations que partagea la fine fleur de l'élite intellectuelle du *Gharb al-Andalus* après la prise de Séville par les Almoravides, en 484/1091, car son père fut rapidement intégré dans la *Khidma* almoravide, avec les Banū Qabturnuh, Ibn al-Qasira, et, plus tard, le même Ibn ᶜAbdun.

Ibn ᶜAbd al-Ghafūr en fit lui aussi partie, sans doute à Séville, en tant que *kātib*, mais aussi comme *faqīh* (je reviendrai sur ce point), et en y

Un traité andalou d'*adab al-kātib* d'époque almoravide: l'*Ihkām san^cati l-kalām* d'Ibn ^cAbd al-Ghafūr de Séville *

Bruna SORAVIA

(Rome et Lisbonne)

Abū l-Qāsim Muhammad Ibn [c]Abd al-Ghafūr al-Kalā[c]ī fut issu d'une famille sévillane éminente d'origine arabe. Son grand-père et homonyme avait été le grand ami de jeunesse d'al-Mu[c]tamid Ibn [c]Abbād et mourut avant la prise du pouvoir de celui-ci, qui nomma alors son fils, Abū Muhammad [c]Abd al-Ghafūr, vizir et *kātib*. Ibn [c]Abd al-Ghafūr dut naître vraisemblablement entre 470 et 480 d'Hégire. Il cite et discute dans son ouvrage quelques commentaires qu'il tenait d'Ibn Abī l-[c]Afiyya, l'un des grands *fuqahā'* et traditionnistes cordouans du cinquième siècle, mort en 509 H selon al – Ḍabbi (la date de 479 H donnée par Ibn al-Àbbār semble trop reculée) ; Ibn al – Abbar mentionne qu'il faisait partie de la même *tabaqa* qu'Ibn Bassām, né aux années soixante du même siècle, et qui était donc son aîné de dix – quinze ans ; Il était également un lettré célèbre et réputé lorsqu'al-Fath Ibn Khāqān (mort en 529 ou 535 H.) en fit l'éloge dans son *Matmah*, si c'est bien lui le sujet de la biographie et

* Une version plus longue et annotée de cet essai, qui a été présenté au Symposium International «Literature e cultura no Gharb al-Andalus» (Instituto de Investigação Cientifica Tropical, Lisbonne, 13-15 avril 2000) paraîtra dans les actes de ce colloque, dont la publication est prévue en 2001.

presentó en la gran mezquita de cordoba delante del Imam-juez Soliman Ibn Asouad Al Ghafiqi.

En aquel entonces, el poder legislativo era totalmente separado del poder político. El juez que era-a pesar de su firmeza-un culto y un sabio muy abierto, inocentó a Ibn Farnes y ordenó que le devolvieran su libertad. EL EMIR no se opuso y no cambió para nada los ordenes del juzgado.

Sabios y políticos se unieron contra IBN HAZM. La combatieron por sus libertades, lo exiliaron en su aldea y acabaron quemando todos sus libros. Todo esto fue sólo por haber enfrentado los intereses de los primeros (sabios) y por haber desvelado los secretos de los últimos (los politicos).

Averroes tambień conoció casí el mismo destino, pues tanto los políticos como otros enemigos suyos lo juzgaron turanicamente lo exiliaron fuera y quemaron sus obras.

Historicamente, la civilización como la ciencia, la política y la defensa militar se desarrollaron y conocieron un progreso enorme tras haber juzgado a Ibn Farnes. Pero despues de lo que ocurrió a Ibn Hazm y a Averroes empezó en el Andalus el declive total y la decadencia.

D. Jomâa Chikha
Director de la revista
Traducción :
Profesor Chedly Nafti.

Presentación

Vuelo ...y Caída...!

Traduciendo algunas obras de escritores andalusiés, hemos dado cuenta de que entre estos sabios escisten muchos elementos comunes. El elemento más importante es que cuando sobresalen en un dominio determinado pueden al mismo tiempo exceler en otro, cosa que hoy en día resulta muy difícil adquirirla. Tenemos aquí algunos ejemplos :

1- Abbes Iben Farnes, un sabio inventor y un músico poeta, fue el primer hombre que intentó volar cuando hizo dos alas como si fuera un pájaro y se lanzó del sitio más alto de cordoba. Voló durante poco tiempo y luego cayó. Fue también el primero en inventar y fabricar el reloj andaluz cuyo nombre era «Al Mikata». En su casa construyó una esfera celeste (firmamento) con sus estrellas, tormentas y relámpagos y además de todó, era un gran poeta, conocedor de la metrica y al mismo tiempo era un gran músico.

Ibn Farnes voló en el aire pero fracasó, sin embargo exceló en otros artes como la ciencia y la literatura.

2- IBN HAZM AḌḌAHIRI, un erudito que tenía su propia doctrina, un escritor conocido por sus cartas, un crítico y un gran historiador. Éste, voló con las alas de la sabiduria y con las del arte donde más se destacó.

3- Averroes, un filósofo médico, voló con las alas de la fe y la razón en los cielos de la ciencia y sabiduria para explicar Aristotoles y ensenăr a toda Europa. Le hemos abandonado nosotros pero los demás aprovecharon de sus obras.

Las capacidades de IBN Farnes crearon envidia y sus enimigos le acusaron de ateismo. Por eso le capturaron y le detuvieron. Se

SOMMAIRE

ISSN / 0330-7549

REVUE D' ETUDES ANDALOUSES

N° 25
Janvier 2001/Šawwāl 1421

Tunis